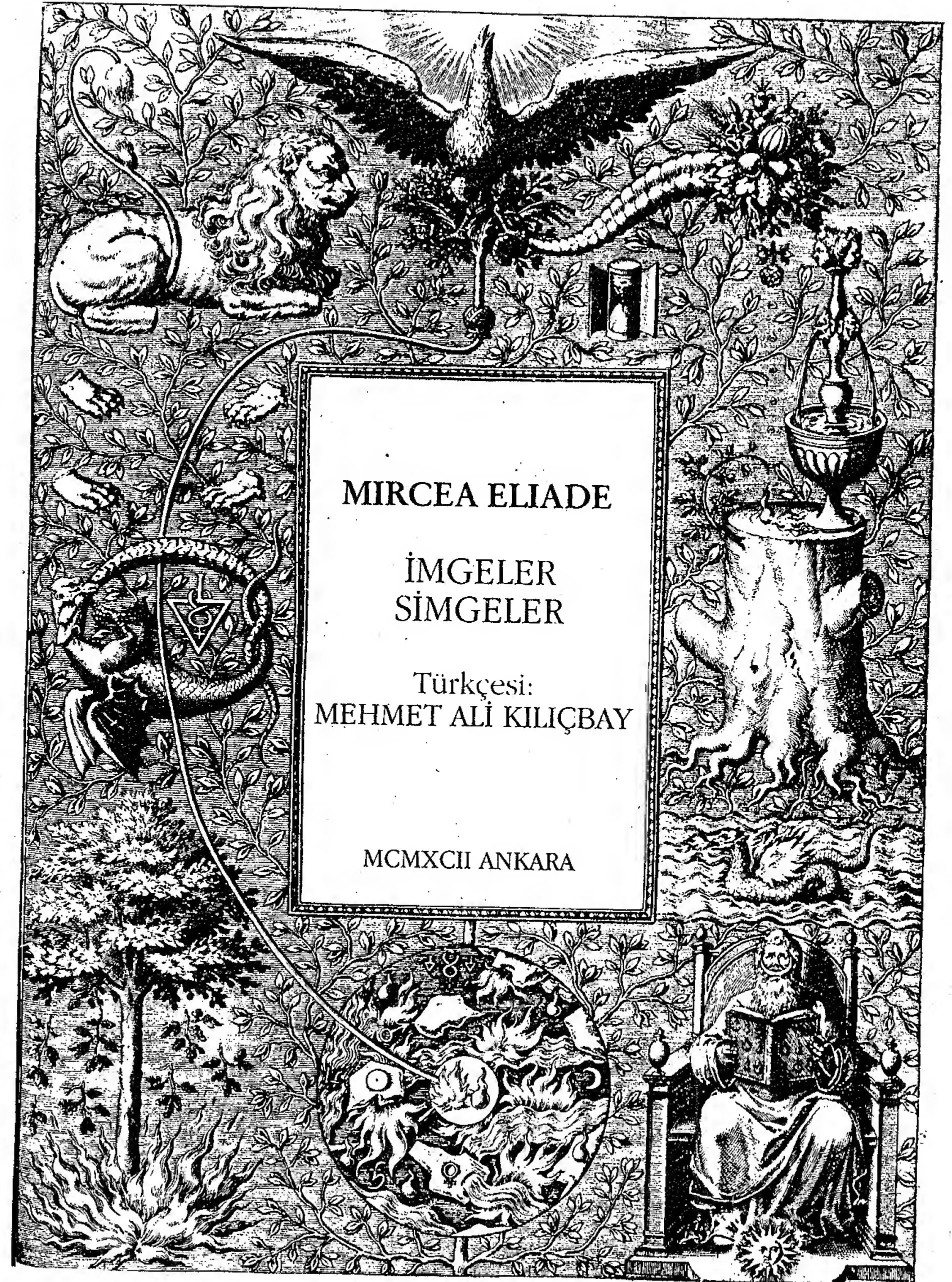
MIRCEA ELIADE
IMAGES ET SYMBOLES
Essais Sur le Symbolisme
Magico-Religieux
GECE YAYINLARI: 19
BİRİNCİ BASKI: HAZİRAN 1992
ISBN 975-382-033-X
GECE KİTAPLARI
MF LTD. ŞTİ. TARAFINDAN
BASKIYA HAZIRLANMAKTADIR.



MIRCEA ELIADE

# İMGELER SİMGELER

Türkçesi:
MEHMET ALİ KILIÇBAY

MCMXCII ANKARA

gece

**gece** yayınları
mithatpaşa cad.
62/21 yenişehir
06420 - ankara
tel/fax: 425 37 68

# İMGELER SİMGELER

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 50638
Tas. No:

# ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Mircea Eliade dünya ölçeğinde büyük bir üne sahip olan ve uzman çevreler tarafından bu alanın en iyilerinden biri olarak kabul edilen, büyük bir din tarihçisidir. Bu tarih disiplini ülkemizde geniş kitlenin pek itibar ettiği bir alan değildir. Bunun bir çok nedeninden herhalde en belirleyici olanı, insanlarımızın yerleşik fikirlerin dışına çıkmaya pek hevesli olmamalarıdır. Şimdiye kadar "hep öyle olduğu bilinen"in alanında kalmanın büyük bir rahatlık sağladığı su götürmez, ama ya evrensel bilginin yakalanması?

Bunlar başka tartışmalar, elinizdeki kitapla ilgili olarak asıl vurgulanması gereken, yazarın büyük kitlesi itibarıyla dar bir uzmanlar topluluğuna ait olan konuları ilk kez geniş kitlelerin tartışmalarına açma cesaretini göstermesidir. Buradaki ilk kez sözü yanıltıcı olmamalıdır. Bu alan, yani geniş kitleye yönelik dinsel bilgi aktarımları alanı boş değildir. Ancak nasıl doldurulduğu sorusuna verilecek olumlu bir cevap ne yazık-

ki bulunamamaktadır. Çeşitli antik korkuların, tabuların, gönüllü veya dayatılan yasakların kol gezdiği bir alan söz konusudur. Bu açıdan Eliade'ın giriştiği iş gerçek bir cesaretten kaynaklanmaktadır. Çünkü yerleşik düşüncelere ve tavır alışlara karşı birşeyler söyleyebilmenin kolay olmadığını hepimiz biliyoruz. Öte yandan bir uygarlığı belirleyen başlıca olgular arasında din de yer almaktadır. Ve bir uygarlık eğer gerçekten varsa, rakiplerine "hayır" diyebildiği için vardır. O halde uygarlık adını hak eden her karmaşık toplumsal oluşum bir de din küresine sahip olacaktır. Ve kimliğini koruma zorunluğundan ötürü, dininin sadece kendine özgü olduğunu söyleyecektir.

Mircea Eliade bu çalışmasında dinler arasındaki geçişimlerin bazılarını ortaya koymaktadır. Bu geçişimlerin yakından incelenmeleri halinde, yazarın evrensel bir olgusuna ulaşmak istediği anlaşılmaktadır. Veya şöyle söylersem, nasıl ki farklı uygarlıkların varlığı, kavramsal düzeyde tek bir uygarlık fikrine ulaşılmasını engellemiyor, hatta tersine bunu teşvik ediyorsa; farklı dinlerin varlığı da bir din kavramına ulaşılmasını engellemeyecektir. O halde din insanın varoluşsal olgularından biridir, çeşitliliği ortak kökenlerin varlığını unutturmamalıdır.

Dinsel küre ilahiyat verileri içinde incelenebileceği gibi, sosyolojik çözümleme yöntemleriyle de araştırılabilir. Eliade bu çalışmasında bu ikinci yöntemin ışığında yol almaktadır. Okuyucunun karşısına çıkardığı ina-





nılmaz malzeme bolluğu, alanın ne kadar geniş olduğunu göstermenin yanısıra, bilimsel araştırma tarafından ne kadar ihmal edildiğini de gözler önüne sermektedir. Simgelerin ve simgeciliğin dinsel algılama içindeki yerinin incelenmesiyle başlayan bu düşünsel macera, merkez simgeciliği ile ilk büyük gösterimini sunmaktadır. Dünyanın merkezi kavramı, dinselliğin evrensel tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkmakta ve hemen bütün dinsel bütünlerde rastlanılan bir *archetype,* bir ilk örnek, bir taban olmaktadır.

Eliade ikinci olarak Hind ruhani alanındaki zaman ve ebediyet simgeciliklerini incelemektedir. Burada dinsel zaman ile tarihsel zaman arasındaki zıtlığın vurgulandığı görülmektedir. Hind ilahiyatında (ve diğer birçok dinde) kutsal zaman ebediyettir, zamandan dışarı çıkılmasıdır veya başka bir ifade ile zamanın artık akmamasıdır, yani tarihsel zamanın aşılması, değişmenin durdurulmasıdır. İlahiyatları tarih içinde yer alan hıristiyanlık ve müslümanlık gibi dinlerin ortaya çıkmalarına kadar, bu din-tarih zamansal zıtlaşması insanlığın ruhani hayatını belirleyecektir.

Daha sonraki iki bölümde düğüm, bağ ve deniz kabuklarına ilişkin simgeciliklerin ne denli evrensel bir coğrafyaya sahip oldukları gösterildikten sonra, nihayet simgecilik ile tarih arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır.

Ben bu kitabın birçok başka açıdan olduğu gibi, bir-

de tarih yöntemi olarak okunabileceği kanısındayım. Tarihi anlatmaktan, tarihi anlamaya doğru geçmekte olan yeni tarihçilik, "dindar" insanın dünyasını ve kendini içine yerleştirdiği düşünsel, kavramsal ve ruhani iklimi anlamaya çalışırken, onun hangi simgelerle, hangi simgeciliklerle ve nasıl bir kavramsal çerçeveyle karşı karşıya olduğunu da görmeye uğraşmalıdır.

Din olgusuna bir ilk yaklaşım niteliğindeki bu çalışma, bazı sorunları çözerken, çok daha fazlasını ortaya koymaktadır; her iyi kitap gibi doygunluktan çok açlık duygusunu artırmaktadır.

Mehmet Ali Kılıçbay
Aralık 1991



## GEORGES DUMEZIL'İN ÖNSÖZÜ

Mircea Eliade bu kitabı oluşturma konusunda, yayınlanmış veya yayınlanmamış derin düşünce ürünleri arasında seçim yapmaktan başka sıkıntıyla karşılaşmamıştır. Simgecilik dinsel düşüncenin heryerinde, tüm düşünce alanlarında mevcuttur. Yüzyılın başında karşılaştırmalı inceleme dersi veren hocalar yeni maceralara atılmaktansa yelkenleri onarmayı tercih ederlerken, bizatihi simge kavramına da iyi bir gözle bakılmıyordu. Eski Giritliler duvarlarının üzerine iki parçalı bir kalkan, iki ağızlı bir balta mı resmediyorlardı? Romalılar Kralın Evi'nde kendi başına titreyen bir mızrak mı muhafaza etmekteydiler? Bunlar, arkalarından herhangi görülmeyen birşeyin olmadığı bir kalkan, bir balta, bir mızraktan ibarettirler: eski Yunan silahlarına tapınma. Ispartalılar iki paralel kalasa *Dioscures* mi demekteydiler? Demek ki "gerçek" tapını "ilkel olarak" yalnızca insan biçimci bir "kutsal" kavrayışı tarafından "daha sonra" işlenen, çehresi değiştirilen kalaslara yönelikti. Artık burada değiliz, eğer abartma varsa, bu diğer yönde olacaktır: artık dinlerin rasyonel bütçesini simgeser harcamalar lehine azaltma eğili-

minde olunacaktır. Eliade ise sağlam bir filoloji bilgisi sayesinde tam ortada yer almaktadır. Denemeleri teoriler değil, gözlemlerdir.

Burada biraraya getirdiği monografilerin ikisi, hiçbir ideolojinin dışta bırakmadığı temel tasarımlara ilişkindir: bir toplumu ilgilendiren tüm değerleri ve tüm bölümleri düzene sokan ve hiyerarşik hale getiren, üçüncü boyuttaki çeşidi olan zenitle birlikte, *merkez*; ister fizyolojik, ortaklaşa, isterse entellektüel olsun, her hayatın bir ilişkiler yumağı olduğunu öncelikle hissedilir bir şekilde ifade eden *bağ*. Eliade az sayıda sahifede, ama buna karşılık kendi bağlamlarına kök salmış çok sayıda örnekle, bu iki temanın üzerine işlenmiş çeşitliliklerin zenginliğini aydınlatmakta ve bunların birliğini anlaşılır hale getirmektedir. Muazzam Hind'le sınırlandırılmış -eğer öyle demeye cüret edilebilirse- olan *zaman*'a ilişkin deneme mükemmel bir filoloji çalışmasıdır: *kâla* kelimesi hem kaçıp giden anı, hem de sonsuz veya devrevi süreyi, kaderi, ölümü belirtmektedir; aynı zamanda hem çerçeve, hem de içerik; hem kavram, hem de çeşitli tanrılar tarafından özümlenmiş tanrısal kişinin kendisi olan zaman, bu güçlü düşünce okullarının yönlendirici çizgilerini açık etmeye en yatkın ölçü araçlarından biridir: bu araştırmanın hızlı ve belgelere dayalı bölümleri, kendi ortaya koyduğu sorunların tümünü keşfetmekte ve aydınlatmaktadır. Deniz kabukları tarafından sağlanan simgeler üzerindeki deneme, görünüşte daha özel olmasına karşılık, artık somuttan çeşitlenmiş bir şekilde kap-





sadığı bir kavramdan hareketle değil de, benzetme demetinin bu kez ele gelir ilişki kutbundan çıkıyora benzeyen çeşitli kavramlara bağladığı maddi bir unsurdan hareketle çalıştığını gösterdiği dinsel hayal gücüne ilişkin olmaktadır: dramın peşindeki figüranlar. Son olarak da "Simge ve Tarih", Batı'nın yaşayan dinlerine yapılan daha vurgulu bir atıfla birlikte, bu kitabı ve Eliade'ın tüm eserlerini dolduran çözümlemelerin saf zihin oyunları olmayıp, birey-insan ve insan gruplarının düşüncelerini deneylerinin hareketi boyunca dengeledikleri ve sağladıkları bağlanma noktalarını keşfettiklerini kısaca açıklamaktadır.

Geniş kitlenin, zamanımızın en özgün araştırmalarından birine giriş olan bu eserden haberdar olmaları mutluluk vericidir, ama bu durum bu eserin yazarının öncelikle bir yazar ve bir şair olduğunu ve hâlâ öyle kaldığını unutturmamalıdır.

Georges Dumézil

Babam
Ghéorghé ELIADE'ın
1870-1951
anısına



## SİMGECİLİĞİN YENİDEN KEŞFİ

Psikanalizin şaşırtıcı modası bazı anahtar kelimeleri ünlü kılmıştır: imge, simge, simgecelik artık geçer akçe haline gelmişlerdir. Öte yandan, "ilkel zihniyet"in mekanizması üzerinde yürütülen sistematik araştırmalar eski düşünce tarzında simgeciliğin önemini olduğu kadar, bunun herhangi bir geleneksel toplumdaki temelli yerini de açığa çıkartmışlardır. Felsefe alanında "bilimcilik"in aşılması, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra dinsel ilginin yeniden doğması, çok sayıdaki şiirsel deneyler ve özellikle de gerçeküstücülüğün araştırmaları (gizilciliğin, kara edebiyatın, saçmanın vs. yeniden keşfiyle birlikte) farklı düzlemlerde ve eşitsiz sonuçlarla birlikte, geniş kitlenin ilgisini bilginin özel tarzı olarak kavranan simgenin üzerine çekmiştir. Söz konusu evrim XIX. yüzyılın rasyonalizmine, pozitivizmine ve biliciliğine karşı olan tepkinin içinde yer almakta ve daha şimdiden XX. yüzyılın ikinci çeyreğini belirlemeye yeterli olmaktadır. Fakat bu çeşitli simgeciliklere geçiş tamamen yeni bir "keşif",

modern dünyanın bir başarısı değildir; modern dünya simgeyi bilgi araçlarının başlıklarındaki yerine oturtarak, Avrupa'da XVIII. yüzyıla kadar genelleşmiş bir durumda olan bir yönelime katılmaktan başka bir şey yapmamıştır; zaten bu eğilim ister "tarihsel" (örneğin Asya veya Orta Amerika'dakiler), isterse eski ve "ilkel" olsunlar, tüm Avrupa-dışı kültürlerde de rastlanılan bir olgudur.

Simgeciliğin Avrupa'yı istila etmesinin, Asya'nın tarihin ufkunda yükselmeye başlamasıyla çakıştığı farkedilecektir; Sun Yat Sen devrimiyle harekete geçen bu yükseliş, kendini özellikle son yıllar esnasında kanıtlamıştır. Büyük tarihe şimdiye kadar anlık kıvılcımlar ve ima yoluyla (örneğin Okyanusyalılar, Afrikalılar vs.) katılmış olan etnik gruplar da, bu olayla eşzamanlı olmak üzere çağdaş tarihin büyük akımlarına kendi hesaplarına katılmaya hazırlanmaktadırlar ve daha şimdiden bu konuda sabırsızlanmaktadırlar. Bunun nedeni, "egzotik" veya "köhne" dünyanın tarih ufkuna yükselmesiyle, Avrupa'da simgesel bilgiye yeniden itibar edilmeye başlanmasının farkedilmesinin arasında herhangi bir nedensel bağın olması değildir. Fakat bu eşzamanlılık özellikle mutluluk vericidir; insan kendine XIX. yüzyılın pozitivist ve maddeci Avrupa'sının, hepsi de istisnasız ampirizm veya pozitivizmden farklı düşünce yollarına sahip çıkan "egzotik" kültürlerle manevi bir diyaloğu nasıl sürdürebildiğini sormaktadır. Bu hiç değilse Avrupa'nın egzotik dünyada bizim kavramlarımızın yerini tutan ve onları taşıyan ve daha da





uzaklara götüren imgelerin ve simgelerin karşısında felç olmayacağını umud etmemiz için bir neden sağlamaktadır. Tüm modern Avrupa maneviyatı içinde, yalnızca iki mesajın Avrupa dışı toplumları *gerçekten* ilgilendiriyor olması çarpıcıdır: hıristiyanlık ve komünizm. Bunların her ikisi de kuşkusuz farklı biçimlerde ve açıkça zıt düzlemlerde olmak üzere, kurtarıcı teorileri, selâmet doktrinleridir ve bunlar "simgeler" ile "mitoslar"ı, benzeri ancak Avrupa dışı dünyada varolan bir ölçekte yoğurmaktadırlar (1).

Biraz önce mutlu bir zamansal çakışmanın Batı Avrupa'ya, tam da "tarihi yapmak" konusunda artık tek başına olmadığı bir sırada, Avrupa kültürünün kısırlaştırıcı bir bölgecilik içine hapsolmaktansa, kendinininkilerden başka bilgi yollarını, başka değer skalalarını da hesaba katmak zorunda kaldığı bir sırada, simgenin bilgisel değerini yeniden keşfettirdiğini söylüyorduk. Bu noktada irrasyonelle, bilimdışıyla, simgecilikle, şiirsel deneylerle, egzotik sanatlarla ve non-figüratifle vs. bağlantısı olan tüm keşifler ve birbirini izleyen modalar, onu Avrupa dışı değerlerin daha canlı ve böylece daha derin bir şekilde anlaşılmasına hazırlayarak ve sonuçta onu Avrupalı olmayan halklarla diyaloğa hazırlayarak, Batı'ya dolaylı yoldan hizmet etmişlerdir. Etnoloji tarafından son otuz yıl içinde kaydedilen devasa gelişmeyi ölçebilmek için XIX.yüzyıl etnografının "nesne"si karşısındaki tavrını ve özellikle de araştırmalarının sonuçlarını düşünmek yeterlidir. Günümüz etnoloğu simgeciliğin eski düşünce için sahip ol-

duğu önemi olduğu kadar, onun içsel tutarlılığını, geçerliğini, spekülatif cüretini, "soyluluğu"nu da kavramıştır.

Daha da iyisi vardır. Bugün, XIX.yüzyılın hissetmiş olmasının bile mümkün olmadığı birşey anlaşılmaya başlanmıştır: bu da simgenin, efsanenin, imgenin, manevi hayatın özüne ait oldukları; bunları gizlemenin, sakatlamanın, geriletmenin mümkün olduğu, ancak asla yokedilemeyeceklerdir. Büyük efsanelerin XIX. yüzyılın tümü boyunca hayatta kalmalarını incelemek zahmete değer niteliktedir. Bu yapılınca, bunların esas olarak mütevazi, zayıflamış, sürekli olarak tabela değiştirmek zorunda kalmalarına rağmen, özellikle edebiyat sayesinde bu kış uykusuna nasıl direndikleri görülecektir (2). Örneğin Dünya Cenneti efsanesi günümüze kadar, "Okyanusya Cenneti" biçiminin benimsenmesiyle, işte bu şekilde varlığını sürdürmüştür; Avrupa'nın bütün büyük edebiyatları yüz elli yıldan beri, büyük mutlulukların sığınağı olan Büyük Okyanus'un cennet gibi adalarını istekle ünlü kılmıştır, oysa gerçek tamamen başkadır: "düz ve monoton bir manzara, sağlıksız bir iklim, çirkin ve çok şişman kadınlar vb.". Zaten bu "Okyanus Cenneti" imgesi herhangi bir coğrafi veya başka bir "gerçeğin" sağlamasından geçmekteydi. Nesnel gerçeklerin "Okyanus Cenneti"yle hiç bir bağlantıları yoktu: "Okyanus Cenneti" ilahiyat düzleminden bir gerçekti, pozitivizmin ve bilimciliğin kovdukları tüm cennet imgelerini özümlemiş ve yeniden uyarlamıştı. Cristobal Columbus'un ha-





lâ inanmakta olduğu Yeryüzü Cenneti (onu keşfettiğini düşünmekte değil miydi?) XIX.yüzyılda bir Okyanus adası haline gelmişti, fakat insan psikesinin ekonomisindeki işlevi aynı kalmaktaydı: orada, "ada"da, "Cennet"te varoluş Zaman'ın ve Tarih'in dışında cereyan etmekteydi; insan mutlu ve özgürdü, şartlanmamıştı; yaşamak için çalışması gerekmiyordu; kadınlar güzel, ebediyen gençti, aşklarının üzerine hiçbir "yasa" çökmüyordu. Uzak adada metafizik anlamına yeniden kavuşan çıplaklığa varana kadar bu böyleydi: mükemmel insanın durumu, Adem'in düşüşten önceki durumu (3). Coğrafi "gerçek" bu cennet manzarasını yalanlayabilir, çirkin ve şişman kadınlar seyyahların önünde geçit yapabilirlerdi, onlar gözükmüyorlardı; herkes yalnızca kendiyle birlikte getirdiği imgeyi görmekteydi.

## SİMGECİLİK VE PSİKANALİZ

Simgeci düşünce yalnızca çocuğa, şaire veya dengesize ait olan bir alan değildir, insanın özünün bir parçasıdır; dile ve yargılara dayalı düşünceyi öncelemektedir. Simge gerçeğin, diğer tüm bilgi araçlarına meydan okuyan bazı yanlarını açığa çıkartmaktadır -en derin olanlarını-. İmgeler, simgeler, efsaneler psikenin sorumsuz yaratıları değillerdir: bunlar bir gerekliliğe cevap vermekte ve bir işlevi yerine getirmektedirler: varlığın en gizli tarz değişikliklerini açığa çıkartmak

Buna bağlı olarak, bunların incelenmesi insanı, "kısaca insan"ı tarihin koşullarıyla henüz uyuşmamış olanı anlamamıza olanak vermektedir. Her tarihsel varlık, tarih öncesi insanlığının büyük bir parçasını kendinde taşır. Bu kuşkusuz pozitivizmin en acımasız zamanları da dahil, hiçbir zaman unutulmamış olan bir noktadır. İnsanın, kardeşleri hayvanlarla aynı içgüdülerle tanımlanan ve yönetilen bir "hayvan" olduğunu bir pozitivistten daha iyi kim bilmekteydi? Doğru, ama kısmi olan bu farkına varış, ayrıcalıklı bir atıf düzlemi hizmeti görmektedir. Bugün her insani varlığın olmayan kısmının, XIX. yüzyılda sanıldığı gibi hayvan aleminde ve son çözümlemede hayat içinde kaybolmayacağı, tamamen tersine yön değiştirerek kendi üstüne *yükseldiği* görülmeye başlamıştır: insani varlığın bu tarihsel olmayan parçası, tıpkı bir madalya gibi daha zengin, daha tam, adeta mutlu kılan bir varoluşun anısının damgasını taşımaktadır. Tarihsel olarak koşullandırılmış bir varlık, örneğin günümüzün bir Batılısı, kendi tarihsel olmayan bölümünün kendini istila etmesine izin verdiğinde (bu onun düşündüğünden çok daha sık ve çok daha kökten bir şekilde gerçekleşmektedir), bu onun zorunlu olarak insanlığın hayvanlık aşamasına gerilemesine, organik hayatın en derin kaynaklarına yeniden inmesine yol açmamaktadır: işler hale getirdiği imgeler ve simgeler aracılığıyla, birçok kereler başat insanın cennetsi safhasıyla yeniden bütünleşmektedir (bu kişinin somut varoluşu her ne olursa olsun, çünkü bu "başat insan" esas olarak, herhangi bir insan varoluşu içinde tam olarak "gerçekleştirilmesi" olanak-





sız bir ilk örnek olarak belirmektedir). İnsan tarihselliğinden kurtularak, "hayvanlık" içinde kaybolmak üzere, insan varlığı olma niteliğinden kopmakta değildir; "kayıp bir cennet"in dilini ve bazen de deneyini yeniden bulmaktadır. Rüyalar, uyanıkken görülen düşler; nostaljilerinin, arzularının, heyecanlarının vs. imgeleri, bütün bunlar tarihsel olarak koşullanmış insani varlığı, onun "tarihsel an"ının kapalı dünyasından sonsuz derece daha zengin manevi bir dünyaya yansıtan güçlerdir.

Gerçeküstücülerin demelerine göre, her insan şair olabilir; yalnızca kendini otomatik yazıya terketmeyi bilmek yeterlidir. Bu şiir tekniği psikoloji tarafından tamamen doğrulanmaktadır. Verilen adla "bilinçsizlik" bilinçli hayattan çok daha "şiirsel"dir -ve biz buna daha "felsefi", daha "mitik" diye ekliyoruz- . Büyük efsane temalarını yaşayabilmek için mitoloji bilmek her zaman gerekli değildir. En güzel mitolojileri hastaların "uyanıkken gördükleri düşler"inde veya rüyalarında keşfeden psikologlar bunu çok iyi bilmektedirler. Çünkü bilinçsizlik anı yalnızca canavarların saldırısına uğramamaktadır; tanrılar, tanrıçalar, kahramanlar, periler de orada yer sahibidirler; ve zaten bilinçsizliğin canavarları da mitolojiktirler, çünkü bütün mitolojilerde sahip oldukları işlevleri yerine getirmektedirler: son çözümlemede insanın kendinden kurtulmasına yardım etmek, öğrenmesini geliştirmek.

Freud'un ve en ortodoks çömezlerinin kaba dili, iyi

huylu okuyucuları çoğu zaman irkiltmiştir. Gerçekte bu dil kabalığı bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır: irkilten nokta, olduğu haliyle cinsellik değildi, Freud tarafından onun "saf cinselliği" üzerine inşa edilmiş olan ideoloji irkiltiyordu. Kendine yüklediği görevin gözlerini kamaştırdığı -Kendini Büyük Aydınlanmış olarak görüyordu, ama yalnızca Sonuncu Pozitivist'ti- Freud, cinselliğin hiç bir zaman "saf" olmadığını; heryerde ve her zaman ilk ve belki de en yüce unsuru kozmolojik işlev olan çok değerli bir fonksiyon olduğunu: psişik bir konumu cinsel terimlerle ifade etmenin onu hiç de küçültmek olmadığını, çünkü modern dünya hariç, cinselliğin her yerde ve her zaman kutsalın bir tezahürü olduğunu ve cinsel eylemin bütüncül bir eylem olduğunu (demek ki aynı zamanda bir bilgi aracı) anlayamazdı.

Erkek çocuğun annesine karşı duyduğu çekim ve bunun gerekçesi olan Oedipus kompleksi, ancak, bunların öyle yapılması gerektiği üzere *imgeler* olarak değil de, *oldukları gibi* sunuldukları ölçüde "çarpıcı" olmaktadırlar. Çünkü gerçek olan Anne'nin *İmge*'sidir, yoksa Freud'un öyle anlaşılmasına izin verdiği gibi şu veya bu anne, *hic et nunc* değildir. Aynı anda hem kozmolojik, hem de antropolojik, hem de psikolojik olan gerçekliğini ve işlevlerini açık eden, *-yalnızca o açık edebilir- Anne*'nin *İmgesi*'dir (4). İmgeleri somut terimler halinde "sunmak" anlamdan yoksun bir işlemdir: İmgeler kuşkusuz, Freud tarafından aydınlatılmış tüm "somut" imaları kapsamaktadırlar, ama işaret etmeyi





denedikleri gerçek, "somut"a yapılan bu cins atıflarla tüketilecek nitelikte değildir. İmgelerin "kökeni" de nesnesiz bir sorundur: tıpkı geometrinin "tarihsel keşfi"nin Mısırlıların Delta'daki kanal açma çalışmaları sırasında ortaya çıktığı bahanesiyle, matematik "gerçek"in tartışmalı hale getirilmesi gibi.

Bu "köken" ve imgelerin "gerçek çevirisi" sorunları felsefi olarak nesneden yoksundurlar. Dolaysız ve "somut" düzlemde yorumlanan annenin çekiciliğinin -tıpkı kendi annesine sahip olma arzusu gibi- *geldiği anlamdan daha fazla bir şey ifade etmediği*'ni hatırlamak yeterlidir; bunun tersine eğer Anne'nin İmgesi'nin söz konusu olduğu hesaba katılacak olursa, bu arzu aynı anda birçok anlama gelmektedir, çünkü henüz "biçimlenmemiş" Canlı Maddenin büyük mutluluğunu, kozmolojik, antropolojik vs. mümkün bütün bölümleriyle birlikte bütünleştirme arzusudur, "Madde"nin "Ruh" üzerindeki çekiciliğidir, ilksel birliğin özlemidir ve buradan hareketle, zıtlıkları, kutupları vb. ortadan kaldırma isteğidir. Oysa daha önce söylendiği ve izleyen sahifelerin gösterecekleri üzere, İmgeler bizatihi yapıları gereği *çokdeğerlidirler*. Eğer zihin nesnelerin nihai gerçeğini kavramak için İmgeleri kullanıyorsa, bunun nedeni tam da gerçeğin kendini çelişkili bir şekilde göstermesi ve bunun sonucunda kavramlarla ifade edilemez olmasıdır (*coincidentia oppositorum*'u kavramsal olarak ifade etme konusunda Doğu'daki ve Batı'daki birçok ilahiyat ve metafiziğin umutsuz çabaları bilinmektedir, oysa bu varoluş tarzı imgeler ve simgeler

tarafından kolaylıkla ve zaten bol bol dışa vurulmaktadır). Demek ki gerçek olan, olduğu haliyle imge, anlam demeti olarak imgedir, *onun anlamlarından tek bir tanesi* veya *çok sayıdaki atıf düzlemlerinden tek bir tanesi* değildir. Bir imgeyi atıf düzlemlerinden bir tanesine indirgeyerek, somut bir terminoloji içinde ifade etmek, onu sakatlamaktan daha vahim olup, onu bilgi aracı olarak yoketmektir.

Psikenin bazı durumlarda bir imgeyi tek bir atıf düzleminin üzerinde sabitleştirdiğinin cahili değiliz: bu "somut" düzlem olmaktadır, ama bu daha şimdiden psişik bir dengesizliğin kanıtıdır. Anne'nin İmgesinin yalnızca kendi annesine karşı duyulan bir arzudan ibaret olduğu durumlar da hiç kuşkusuz vardır; fakat psikologlar bir simgenin böylesine tensel bir şekilde yorumlanmasında psişik bir bunalımın işaretini görme konusunda uyum içindedirler. Bizzat İmge diyalektiği düzleminde, tek bir alana indirgeme konusundaki her gayret hatalıdır. Dinler tarihi, simgelerin tek yanlı ve buna bağlı olarak hatalı yorumlarıyla doludur. Tarihi sayılmayacak kadar çok "düşüş"ün trajik silsilesi halinde olmayan tek bir büyük dinsel simge bile bulmak mümkün değildir. Bizatihi ilkesi itibariyle, büyük bir simgeciliğin yanlış -çünkü *kısmi, eksik-* yorumuyla "doğrulan"mamış hiç bir canavarca sapkınlık, cehennemi cümbüş, dinsel gaddarlık, çılgınlık, saçmalık veya sihirsel-dinsel sağlıksızlık yoktur (5).





## İMGELERİN SÜREKLİLİĞİ

Zaten, modern insanın bilinçaltında zengin bir mitolojinin yaşamaya devam ettiğini ve bunun "bilinçli" hayatından daha üstün bir manevi kumaştan olduğunu kanıtlamak için derinlikler psikolojisinin keşiflerini veya gerçeküstücü otomatik yazı tekniğini devreye sokmanın gereği yoktur. İmgelerin ve simgelerin güncelliklerini ve gücünü teyid etmek için, şairlerden ve bunalım halindeki psikelerden vazgeçilebilir. En silik varoluşta bile simge kaynamakta, en "gerçekçi" insan bile imgelerle yaşamaktadır. Tekrar pahasına ve ilerideki bölümlerin sıklıkla gösterecekleri üzere, simgeler psişik *güncellikten* hiçbir zaman kaybolmazlar; görüntüleri değişebilir, ama işlevleri aynı kalmaktadır. Yapılacak iş yeni maskelerini çıkartmaktan ibarettir.

En iğrenç "özlem", "cennet özlemi"ni gizlemektedir. Kitaplar gibi fikirleri de dolduran "Okyanus Cenneti" imgesini zikrettik (sinemanın "rüya fabrikası" olduğunu kim söylemişti?). Herhangi bir müzik, bazen de en bayağısından bir romans tarafından aniden serbest bırakılan imgeler çözümlenebilir: ve bu imgelerin efsaneleştirilmiş, ilk örnek haline dönüştürülmüş bir geçmişe ilişkin özlemi itiraf ettikleri; bu "geçmiş"in yokolmuş bir zaman için duyulan üzüntü dışında, binlerce başka anlam taşıdığı farkedilecektir: bu geçmiş ola-

bilecek, ama olmayan herşeyi, ancak başka birşey olmaktan vazgeçerek *olan* her varoluşun hüznünü, romansın akla getirdiği manzara ve zamanda yaşayamamaktan doğan üzüntüyü ifade etmektedir (bu romansın yerel veya tarihsel renkleri her ne olursa olsun: "eski güzel günler", Balalaykaların Rusya'sı, Romantik Doğu, filmlerin Haiti'si, Amerikalı milyoner, egzotik prens vs.); sonuçta o andakinden *tamamen başka* olan birşeye duyulan arzuyu, yani ulaşılamaza veya telâfisiz bir şekilde kaybedilmiş olana duyulan arzuyu ifade etmektedir: "Cennet".

Bu "cennet özlemi" imgelerinde önemli olan, onları hisseden öznenin hakkında her zaman, sözlerin ifade edeceklerinden daha fazla şey söylüyor olmalarıdır. Zaten insanların çoğu bunları anlatma yeteneğine sahip değildir: bunun nedeni diğerlerinden daha az akıllı olmaları değil de, bizim çözümleyici dilimize fazla önem vermemeleridir. Fakat bu cins imgeler insanları çözümleyici bir dilden daha etkin ve daha gerçek bir şekilde birbirlerine yaklaştırmaktadırlar. Fiili durumda eğer insan cinsinin tam bir dayanışması varsa, bu ancak imgeler düzeyinde hissedilebilir ve "eylemleştirilebilir" (bilinçaltı düzeyinde demiyoruz, çünkü hiçbir şey bir de bilinçötesinin olmadığını kanıtlamamaktadır).

Bu cins "özlemler" karşısında yeteri kadar önlem alınmamış, bunlarda yalnızca anlamsız psişik parçalar görülmek istenmiştir: bunların en fazlasından psişik





kaçış biçimlerine ilişkin bazı araştırmacıları ilgilendirebilecekleri kabul edilmiştir. Oysa özlemler bazen, bizzat insanın konumunu yük altına sokan anlamlarla doludurlar; bu açıdan kendilerini filozofa olduğu kadar ilahiyatçıya da dayatmaktadırlar. Fakat eskiden bunlar ciddiye alınmıyor, "uçarı" olarak kabul ediliyorlardı: akordeonun çaldığı müzik tarafından aniden serbest bırakılan Kayıp Cennet imgesi, ne kadar da can sıkıcı bir inceleme konusudur. Bunun böyle olmasının nedeni, modern insanın hayatının içinde yarı yarıya unutulmuş efsanelerin, kutsallığın başarısız zuhur edişlerinin, amacına uygun kullanılmayan simgelerin kaynadığının unutulmasıdır. Modern insanın kesintisiz bir şekilde kutsallıktan arınması, manevi hayatın içeriğini bozmuş, ama hayal gücünün matrislerini kıramamıştır: iyi denetlenemeyen alanlarda koskoca bir mitolojik çöp yığını varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Zaten modern bir insanın bilincinin en "soylu" kısmı, çoğu zaman sanıldığından daha az "manevi"dir. Hızlı bir çözümleme, bilincin bu "soylu" ve "yüksek" küresinde, bazı kitabi kalıntıların, çok miktarda ve çeşitli düzlemlerde (dinsel, ahlâki, toplumsal, estetik vs.) önyargının; "hayatın anlamı", "en yüce gerçek" vs. konularında tamamen basmakalıp birkaç düşüncenin canlılığını açığa çıkartacaktır. Burada, örneğin Kayıp Cennet efsanesinin, mükemmel insan imgesinin, Kadın ve Aşk esrarının vs. ne hale geldiklerini aramaktan kaçınmak gerekir. Bütün bunlar, birçok başka şe-

yin arasında -çok fazla dünyevileşmiş, gerilemiş ve makyajlı olarak- varoluşların en yerden yere olanını yarı bilinçli akım içinde bulmaktadır: uyanıkken görülen düşlerde, melankolilerde, imgelerin bilincin "oyun saatleri" esnasındaki serbest oyunlarında (sokakta, metroda vs.), her cins vakit geçirme ve eğlencede. Yalnızca tekrarlamak için söylenirse, bu efsanevi hazine burada "laikleşmiş" ve "modernleşmiş" bir şekilde yatmaktadır. Freud'un cinsel gerçeklere ilişkin çok ham imalarla gösterdiği üzere, bu cins imgelerin "biçim" değiştirdikleri olmuştur. İmgeler ayakta kalabilmek için, "bildik" hale gelmişlerdir.

Fakat kullanımları hiç de azalmış değildir. Çünkü bu gerilemiş imgeler, modern insanın manevi yenilenmesinin mümkün hareket noktasını sunmaktadırlar. Modern insanın en "sıradan" hayatının içinde saklanmış bir ilahiyat değilse de, bir mitolojinin bütününü yeniden bulmanın çok önemli olduğunu düşünüyoruz: akıntının tersine yüzmek ve bütün bu solmuş imgelerin ve bütün bu gerilemiş efsanelerin derin anlamını keşfetmek ona bağlıdır. Bize, bu kalıntıların modern insanı artık ilgilendirmediği, bunların ne mutlu ki XIX.yüzyıl tarafından tasfiye edilmiş olan "batıl itikâta dayalı bir geçmiş"e ait oldukları, imgeler ve nostaljilerle gevşemenin şairler, çocuklar ve metro insanları için iyi olduğu, ciddi insanların "tarih yapma"larına ve düşünmelerine lûtfen karışılmaması gerektiği söylenmesin: "hayatın ciddiyeti" ile "düşler" arasındaki böylesine bir ayrım gerçeğe denk düşmemektedir. Modern





insan mitolojileri ile ilahiyatları hor görmekte serbesttir, ama bu onun gerilerde kalmış efsaneler ve gerilemiş imgelerden beslenmesini engellemeyecektir. Modern dünyanın en dehşetli tarihsel bunalımı -İkinci Dünya Savaşı ve kendiyle birlikte ve kendinden sonra yol açtığı herşey-, efsane ve simgelerin yok edilmesinin yanılsama olduğunu yeteri kadar göstermiştir. En umutsuz "tarihsel durum"da bile (Stalingrad siperlerinde, Nazi ve Sovyet toplama kamplarında), kadınlar ve erkekler romanslar söylemişler, öyküler dinlemişlerdir (zayıf tayınlarının bir bölümünü bu öyküleri anlatanlara sunacak kadar ileri gitmişlerdir); bu öyküler yalnızca efsaneleri aktarmakta, bu romanslar "nostalji" yüklü olmaktaydılar. İnsanın *hayal gücü* denilen şu esas ve zaman aşımına uğramayan kesimi simgeciliğin göbeğinden beslenmekte ve eski efsane ve ilahiyatları yaşatmaya devam etmektedir (6).

Modern insana, bu paha biçmenin olanaksız olduğu ve kendisine taşıdığı imge haznesini "uyandırmaktan" başka birşey düşmemektedir: onları bakirlikleri içinde seyretmek ve çağrılarını özümlemek üzere imgeleri uyandırmak. Halk bilgeliği, bizzat bireyin sağlığı, iç hayatın dengesi ve zenginliği için hayal gücünün önemini defalarca ifade etmiştir. Bazı modern diller "hayal gücünden yoksun olan"dan, sınırlı, vasat, hüzünlü, mutsuz bir varlık olarak, yakınarak söz etmektedirler. Başta C. G. Jung olmak üzere psikologlar, modern dünyanın dramlarının büyük bölümleri itibariyle hayal gücünün artan bir kısırlaşmasının yol açtığı.

hem bireysel, hem de ortaklaşa psikenin derin bir dengesizliğinden ne ölçüde türediğini göstermişlerdir. "Hayal gücüne sahip olmak" bir iç zenginliğinden, imgelerin kesintisiz ve kendiliğinden akımından yararlanmak demektir. Fakat kendiliğindenlik, keyfi icat etmek değildir. "Hayal gücü" etimolojik olarak *imago*, "temsil, taklid" ve *taklid etmek* "yeniden üretmek, benzerini yapmak" ile dayanışma halindedir. Etimoloji bir kereliğine, psikolojik gerçekleri olduğu kadar manevi gerçeği de yansıtmaktadır. Hayal gücü örnek alınacak modelleri -İmgeler- taklid etmekte, onları hiç aralıksız tekrarlamaktadır. Hayal gücüne sahip olmak, dünyayı bütünselliği içinde görmektir, çünkü kavramsallaştırmaya gelmeyen herşeyi göstermek imgelerin görevidir ve bu onun iktidarı içindedir. "Hayal gücünden yoksun" insanın talihsizliği ve çöküntüsü artık açıklanabilmektedir: hayatın ve kendi ruhunun derin gerçeğinden kopmuştur.

Bu ilkeleri hatırlatarak, simgeciliklerin incelenmesinin saf bir allâmelik olmadığını, hiç değilse dolaylı olarak insanın kendi kendini tanımasını ilgilendirdiğini; kısacası bu incelemenin de yeni bir hümanizmadan veya yeni bir antropolojiden konuşulduğu sırada söylenecek sözünün olduğunu göstermek istedik. Kuşkusuz, simgeciliklere ilişkin böylesine bir inceleme, ancak işbirliği halinde yürütülürse gerçekten yararlı olabilir. Edebi estetik, psikoloji, felsefi antropoloji; dinler tarihinin, etnojinin ve folklorun sonuçlarını hesaba katmak zorundadırlar. Biz bu kitabı özellikle psikologlar ve edebiyat eleştirmenlerini göz önüne alarak yayınladık. Din tarihçisi simgeler bilgisini ileri götürme konusunda herkesten daha uygun konumdadır: onun belgeleri, psikolog ve edebiyat eleştirmeninin sahip olduklarına nazaran hem daha tam, hem de daha tutarlıdırlar; bu belgeler bizzat simgesel düşüncenin kaynaklarından devşirilmişlerdir. "İlk modeller" dinler tarihinde bulunmaktadır; psikologlar ve edebiyat eleştirmenleri bunlara ancak yaklaşık değişkenler halinde ulaşabilmektedirler.





## KİTABIN PLANI

Kitabın ilk dört bölümü farklı dönemlerde ve çeşitli okuyucu kitleleri için kaleme alınmışlardır (7). I. ve II. bölümlerde mümkün en az sayıda dipnot yer almaktadır; bu bölümlerde kullanılan dosyalar ya daha önceki kendi çalışmalarımız esnasında, ya da başka araştırmacıların çalışmaları sırasında, daha önceden oluşturulmuş durumdaydılar. III. ve IV. bölümler bunun tersine, belli miktarda dipnot ve atıf içermektedirler. Bu bölümlerde biraraya getirilen malzemeler, bizim onlara ilişkin olarak sunduğumuz yorumdan bile bağımsız olarak, kendi başlarına kullanılabilir monografiler olmaktadırlar. Aynı zamanda genel sonuç da olan sonuncu bölüm de kısıtlı bir kaynakça malzemesiyle sunulmaktadır. Ele alınan konu aynı anda hem özenle belgelenmiş, hem de aşırı derecede daraltılmış bir şekilde sunulamayacak kadar geniştir.

Bu sonuncu bölümün dışında, izleyen sahifelerde yer alan çeşitli malzemeler bir kitap oluşturmak üzere düşünülmemişlerdir; fakat bunların herbiri gene de yazarın düşüncesinde tek ve aynı soruna yöneliktirler: dinsel simgeciliğin yapısı. Ele alış biçiminin birinden diğerine değişir nitelikte olmasına karşılık, her bölüm bir simgecilik veya bir simgeler ailesi sunmaktadır. Birinci bölümde incelenen ve daha önceki başka incelemelerin sonuçlarının bir uzantısı olan "Merkez" simgeciliği "tarih"in dallanıp budaklanmalarına aldırmaksızın, sentetik olarak sunulmuştur. Bu bölümün birinci kısmı da zaten simge bütününe ilişkin böylesine bir sunumun geçerliği sorununu ortaya koymakta ve psikoloji ile dinler arasındaki ilişkilerin taslağını özet olarak vermektedir.

İkinci bölüm Zaman simgeciliğini ve "Zamanın Çıkışı"nı aynı kültürel alanda, Eski Hind'de çözümlemektedir. Üçüncü bölüm düğüm simgeciliğini, birbirini tamamlayan iki düzlemde ele almaktadır: özellikle Georges Dumézil'in araştırmalarını kullanarak Hind-Avrupalılar üzerinde durduktan sonra, bu veriler başka eski toplumların paralel simgcilikleriyle karşılaştırılmaya çalışılmaktadır. Hem tarihsel araştırmanın, hem de morfolojik çözümlemenin avantajları özellikle bu bölümde ölçülecek, ve bu birbirini tamamlayan iki yöntemi ardarda kullanma gerekliliği daha iyi anlaşılacaktır. Tekil bir grup simgeye (Ay-Sular-Üretkenlik vs.) ayrılmış olan dördüncü bölüm, yapıları aydınlatma görevini üstlenmiş, morfolojik tipten bir be-





timleme oluşturmaktadır. Nihayet sonuncu bölüm, farklı açılardan yürütülmüş olan bütün bu araştırmaları, büyüsel-dinsel simgeciliğin sistematik olarak bütünleştirilmesi amacıyla yeniden ele almaktadır.

Psikolog daha çok ilk iki ve sonuncu bölümlerle ilgilenecektir. Acelesi olan okuyucu III. ve IV. bölümlerin tüm çözümleme ve atıflarını okumak zorunda değildir. Bu notları çıkartmanın uygun olmayacağını düşündük. Simgecilik üzerindeki incelemelerin tehlikesi, hızlı bir genellemede yatmaktadır. Konunun yabancısı olanlar ellerine geçen ilk belgelerle yetinmek ve simgeciliklere ilişkin cüretkâr "genel" yorumlar inşa etmek eğilimindedirler. İşlerin gerçekte ne kadar farklı ve karmaşık olduklarını vurgulamak üzere, hiç değilse iki tane simge çözümleme örneğini sunmak istedik. Öte yandan, psikologların ve edebiyat eleştirmenlerinin, hatta filozofların emrine, eğer gerekirse kendi amaçları doğrultusunda kullanmaları için, oldukça bol malzemeleri olan bazı dosyaları sunmak istedik. Psikologların ve edebiyat eleştirmenlerinin kitaplarında yetersizden bile geri, açıkçası hatalı bir belgeleme unsuruna rastlanması nadir bir durum oluşturmamaktadır; bunların malzemelerini sağladıkları kitaplar çoğu zaman her tür eleştirel yöntemden yoksun amatörlerin veya tekil "teorici"lerin (8) ürünleridir. Uzman olmayanlar, çok yerinde olarak, etnologların ve din tarihçilerinin yerine geçemeyeceklerini, uzun soluklu araştırmalara girişecek ne araçlarının, ne de zamanlarının olmadığını ve ellerinin altındaki "genel" eserlerle yetin-

mek zorunda olduklarını söylemektedirler. Fakat felâket, uzman olmayanların çoğu zaman en vasat "genel" kitaplara rastlıyor olmalarıdır; ve talihleri biraz yaver gittiğinde de, çoğu zaman ya çok hızlı, ya da kötü okumaktadırlar.

İşte bu nedenden ötürü bibliyografya malzemesine yer vermeme eğilimine direndik: uzman olmayanların bazıları belki de gıdalarını, kendi genel açıklamalarını süslemek isteyen heveskâr veya "teorici"lerin acınacak yanlış akıl yürütmelerinden hareketle sağlamak yerine, etnoloji ve dinler tarihi kitaplarının kitlesiyle kişisel bir temas kurma ihtiyacını hissedeceklerdir. Psikoloji yazını ve özellikle de psikanaliz alanındaki ürünler okuyucuyu bireysel "örnek"lerin sözü boş yere uzatan sunumlarına alıştırmıştır. Bazı hastaların rüyalarını ve uyanıkken gördükleri düşleri ayrıntılarıyla anlatmak üzere, çoğu kere sahifeler ve sahifeler ayrılmaktadır. İngiltere'de tek bir kişinin "rüya mitolojisi"nin üzerine yedi yüz sahifelik bir kitap yayınlanmıştır. Psikolojik her özel "örnek"in *in extenso* sergilenmesinin vazgeçilmezliği konusunda uyum halindedirler ve bundan vazgeçmek zorunda kaldıkları her seferinde, bunu gönülsüzce yapmaktadırlar; ülküleri bütünsel dosyalar yayınlamaktır. Bir simgecilik hakkında aynı şekilde davranmak daha da geçerli nedenlere dayanmaktadır: onu ana hatları itibariyle, ama aynı zamanda nüansları, değişik yanları ve tereddütleriyle birlikte sunmak gerekmektedir.





Merkezi ve en çetrefil sorun, tabii ki yoruma ilişkin olanı olarak kalmaktadır. İlke olarak, bir yorumbilimin geçerliği sorunu her zaman ortaya konulabilir. Birçok bölümleme işlemi, açık iddialar (metinler, ayinler, mecazi anıtlar) ve yarı örtülü imalar aracılığıyla şu veya bu simgenin o parça üzerinde "ne anlama geldiği" gösterilebilir. Fakat sorun başka bir şekilde de konulabilir: simgeleri kullananlar, bunların tüm teorik yansımalarını farketmekte midirler? Örneğin kozmik Ağaç simgeciliğini incelerken, bu Ağacın "Dünyanın Merkezi"nde bulunduğunu söylerken, acaba bu cins Kozmik Ağaçları bilen toplumlara mensup olan tüm bireyler, bütüncül "Merkez" simgeciliği konusunda eşit derecede bilinçli midirler? Fakat simgenin bilgi biçimi olarak geçerliği şu veya bu bireyin anlama derecesine bağımlı değildir. Metinler ve mecazi anıtlar bize, eski bir toplumun hiç değilse bazı bireyleri için, "Merkez" simgeciliğinin bütünlüğü içinde şeffaf olduğunu bol bol kanıtlamaktadırlar; toplumun geri kalan bölümü ise simgeciliğe "katılmak"la yetinmektedir. Öte yandan, böylesine bir katılımın sınırlarını belirlemek sıkıntılı bir iştir: belirsiz sayıda faktörün işlevinde değişmektedir. Bütün söylenilebilecek şey, bir simgenin *güncelleştirilmesi*'nin mekanik olmadığıdır: toplumsal hayatın gerilimleri ve bir o yana bir bu yana salınımlarıyla, son çözümlemede de kozmik ritmlerle ilişki halindedir.

Fakat bu simgeciliğin bizatihi *yaşanmış* olması olgusundan ötürü maruz kalabileceği tüm kararma ve sap-

malar, onun yorumunun geçerliğini yaralamamaktadırlar. Başka bir gerçeklik düzeninden örnek vermek üzere; *Divina Commedia*'nın simgeciliğini yargılayabilmek için, bu zor kitabın dünyanın tümüne dağılmış milyonlarca okuyucusunu mu sorgulamak, yoksa bizzat Dante'nin onu yazarken neler hissetiğini ve düşündüğünü mü sorgulamak gerekir? Daha özgür bir şiirsel eser söz konusu olduğunda, yani Alman romantizminin ürünleri gibi, "ilham"a daha doğrudan bağımlı bir eser söz konusu olduğunda, yazarların eserlerinin içerdikleri simgeciliği yorumlamak için, bu yazarların kendi yaratıları hakkında ne düşündüklerinin üzerinde bile durmak gerekmez. Bir yazarın kendi eserinin anlamını çoğu zaman tüketemediği bir olgudur. Eski simgecilikler, bu cins simgeler hakkında hiçbir şey bilmeyen "gerçekçi" yazarların eserlerinde bile, kendiliklerinden ortaya çıkmaktadırlar.

Zaten simgeciliklerin yorumunun meşru sınırları üzerindeki bu zıtlaşma çok boştur. Efsanelerin gerilediklerini ve simgelerin dünyevileştiklerini gördük, ama bunlar hiçbir zaman kaybolmamaktadırlar; uygarlıkların en pozitivisti olan XIX. yüzyıl uygarlığında bile Simgeler ve Efsaneler çok uzaklardan gelmektedirler: insani varlığın parçasıdırlar ve insanın Kozmos içindeki herhangi bir varoluşsal konumunda bunları bulamamak olanaksızdır.

*





Burada hocamız ve dostumuz Georges Dumézil'e, üçüncü bölümün ilk yazımını okuduğu ve düzelttiği için bir kez daha ve özellikle de çok aziz dostumuz Dr. Jean Gouillard'a, elyazmasının geri kalanını düzeltme nezaketinde bulunduğu için teşekkür etmek istiyoruz.

**Paris, Mayıs 1952**

# ÖNSÖZ DİPNOTLARI

(1) Aşırı basitleştiriyoruz, çünkü burada ele almamızın olanaksız olduğu bir cephe söz konusudur. Komünist selamet ideolojisine ilişkin efsaneler ve simgeler alanında, yönetici marksist seçkinler ve bu grubun ideolojisi konusundaki tüm çekinceler konulduktan sonra, bu düşünceye sempati duyan kitlelerin kurtuluş, özgürlük, barış, toplumsal çatışmaların aşılması, sömürücü devletin ve ayrıcalıklı sınıfların ilgası vs. gibi sloganlarla teşvik edildikleri ve kamçılandıkları aşikârdır; bu sloganların efsanevi yapı ve işlevini kanıtlamaya gerek yoktur.

(2) Tüm bilimsel, gerçekçi, toplumsal "formüller"e rağmen, gerilemiş efsanelerin büyük haznesi olan XIX. yüzyıl romanının gerçek ruhani rolünü açığa çıkartmak ne kadar coşku verici bir girişim olurdu.

(3) XIX. yüzyılın en büyük şairlerinden biri olan Mihail Eminescu'nun eserinde yer alan ada ve çıplaklık simgeciliğine ilişkin bir incelemeyi 1938'de yayınladık (Bkz. bizim *Insula lui Euthanasis*, Bucuresti, 1943, s. 5-18).

(4) Freudçu psikanalizi, *bizzat psikolojiden yola çıkarak* aşmak ve böylece Simge'nin manevi rolünü ihya etmek C.G.Jung'un en büyük başarısı olmuştur.

(5) Bkz., bizim *Traité d'Historie des Religions*, s. 304 vd. ve *passim*.

(6) Gaston Bachelard'ın "maddenin hayal gücü"ne ilişkin eserlerindeki zengin ve nüfuz edici çözümlemelerine bkz. *La Psychanalyse du Feu, L'Eau et les Reves, l'Air et les Songes, La Terre et les Réveries*, 2 cilt, Paris, 1939-1948. G.Bachelard esas olarak şiir ve rüyalara, ikincil olarak da folklora dayanmaktadır; fakat rüyaların ve şiirsel imgelerin kutsal simgeciliklerin ve eski mitolojilerin uzantıları oldukları kolaylıkla gösterilebilir. Su ve Toprak imgeleri konusunda, bunların rüyalar ve edebiyattaki yerlerine ilişkin olarak bizim *Traité d'Histoire des Religions*, s. 168 vd, 211 vd'da kutsalın tezahür





edişleri ve su ile toprak simgeciliklerine ilişkin bölümlerine bkz.

(7) IV. bölüm 1938'e kadar geri gitmektedir (bkz. *Zalmoxis*, c. II, s. 131 vd), III.'sü 1946 tarihlidir (bkz. *Revue de l'Histoire des Religions*, c. CXXXIV, Temmuz-Aralık, 1947-1948, s. 5 vd.) I. ve II. bölümlerin özü, Ascona'da 1950-1951'de verdiğimiz konferansların (bkz. *Eranos-Jahrbuch*, c. XIX ve XX) ve *Journal de Psychologie*'de yayınlanan bir makalenin nesnesi olmuştur.

(8) Freud dinlerin "köken"ini başat bir baba öldürme eyleminden, "Totemik kurban"larda ayinsel olarak tekrarlanan bir baba katlinde keşfettiğine inanmıştır. Psikanalistlerin onayına hâlâ sahipmişe benzeyen teorisini 1911-1912'de, Atkinson'un "ilksel sürü" ve Robertson-Smith'in "totemik kurban-kabul ayini" varsayımlarından yararlanarak yoğurmuştur. Freud'ün dinsel duygu ayıklamasını yoğurduğu ve dinlerin "köken"ini bulduğuna inandığı sırada, bu iki varsayım etnologların ve uzman din tarihçilerinin nezdinde artık hiçbir inandırıcılığa sahip değildi. Freud'ün Frazer'ı okumuş olmasına ve onun totemizmin toplumsal-din sel olgu olarak evrensel olmamasına (birçok "ilkel" kabile tarafından bilinmemektedir) ve "totemik kurban-kabul ayini"nin *aşırı nadirliğine* (yalnızca *dört* örnek ve bunlar yüzlerce totemik kabile arasına çok eşitsiz dağılmışlardır) ilişkin sonuçlarını bilmesine rağmen, *Totem und Tabu* 1913'de gene de kitap olarak yayınlanmış ve o zamandan bu yana sürekli olarak yeniden basılmış ve birçok dile çevrilmiştir. (Emile Durkheim'in ünlü kitabı, *Dinsel hayatın başlangıç biçimleri*'nin 1912'de yayınlanmasının Freud'ü hınçlandırdığı ileri sürülebilir. Bu kitap birçok açıdan değerli ve bazen de adeta dahiyane olmasına karşılık, cansıkıcı bir şekilde temelden yoksundur. Freud'dan çok daha bilgili olan Durkheim, dinlerin "köken"inin totemizmde bulmaya çabalarken, aynı yöntem yanlışına düşmekteydi. Bu büyük üstat, daha o sıralarda bile totemizmin *Avustralya dinlerinin en eski tabakasını oluşturmadığını* ve bundan iyisi, totemizmin dünyaya yayılmış *birçok eski kültürde yer almadığını* yeterince kanıtlamış olan etnolog ve antropolog meslekdaşlarının çalışmalarını hesaba katsaydı kazançlı çıkardı).

# BİRİNCİ BÖLÜM

# "MERKEZ" SİMGECİLİĞİ

I

## PSİKOLOJİ VE DİNLER TARİHİ

Alanın dışında olan birçok kimse dinler tarihçisinin yönelimine gıpta etmektedir. Tüm dinlerin büyük mistiklerini ziyaret etmekten, simgeler ve esrarlar arasında yaşamaktan, tüm ulusların efsanelerini okuyup anlamaktan daha soylu ve zenginleştirici bir uğraş olabilir mi? Alan dışındaki kişiler bir dinler tarihçisinin Yunan veya Mısır efsaneleri kadar, Buda'nın gerçek çağrısı veya taocu esrarlar veyahut da eski toplumlardaki gizli kabul ayinleri alanlarında, hiçbir fark olmaksızın hep kendi evinde olduğunu düşünmektedirler. Alan dışı kişiler dinler tarihçisini büyük ve gerçek problemlerin peşinde koşarken, en devasa simgeleri veya en karmaşık efsaneleri, aynı zamanda önüne çıkan olaylar kitlesinin içinden en yüksek olanlarını çözerken, düşünürken belki de tamamen yanılmamaktadır. Ama fiili durum bundan çok başkadır. Dinler tarihçilerinin birçoğu kendi uzmanlık alanları tarafından öyle bir yutulmuşlardır ki, Yunan veya Mısır efsa-

neleri, Buda'nın çağrısı, taocu veya şamanist teknikler konusunda, okumalarını yönlendirmeyi başarmış bir amatörden daha fazla birşey bilmemektedirler. Bu tarihçilerin çoğu gerçekte, dinler tarihinin uçsuz bucaksız alanının ancak zavallı küçük bir sektörüyle içli dışlıdır. Ne yazık ki, bu kesim çok mütevazi olsa da, çoğu zaman ancak yüzeysel olarak işlenmektedir: metinlerin şifrelerinin çözülmesi, yayınlanmaları ve çevrilmeleri; kronoloji denemeleri ve etkilerin incelenmesi; tarihsel monografi veya anıtların envanteri ve böyle uzayıp giden işler. Zorunlu olarak sınırlı bir konuya dalmış olan dinler tarihçisi çoğu zaman, gençliğinde düşünü kurduğu güzel bir zihinsel kariyeri, bir bilimsel namus ödevi uğruna kurban ettiği duygusuna kapılmaktadır.

Fakat bu üretim dalının aşırı namusluluğu, sonunda kültürlü kitlenin ona yabancılaşmasına neden olmuştur. Çok nadir istisnalar bir yana, dinler tarihçilerinin yazdıkları, meslekdaşlarının ve çömezlerinin oluşturduğu dar gruplar dışında okunmamaktadır. Halk onların kitaplarını okumamaktadır, çünkü bunlar ya çok tekniktir, ya da can sıkıcıdırlar; sonuçta hiçbir zihni yarar sunmamaktadırlar. Örneğin Sir James Frazer'ın yirmi bin kadar sahifede yaptığı gibi, eski toplumların insanının tüm düşündüklerini, hayal ettiklerini veya arzuladıklarını, bütün efsanelerini ve ayinlerini, bütün tanrılarını ve dinsel deneylerini dinleye dinleye, bunların devasa bir sağlıksız tutkular, gaddarlıklar ve batıl itikatlar bütünü olduklarını, ama ne mutlu ki hepsinin artık devre dışı bırakıldıklarını dinleye dinleye, adeta herzaman aynı şeyleri duya duya, halk sonunda ikna olmuştur ve dinler tarihinin nesnel incelemeleriyle ilgilenmez hale gelmiştir. Bu kitlenin hiç değilse bir bölümü, Piramidlerin esrarı, Yoga mucizeleri, "ilkel ifşalar" veya Atlantis üzerine yazılmış çok kötü kitaplar okuyarak, meşru merakını gidermeye çalışmakta, kısacası heveskârların, yeni-maneviyatçıların veya sahte-gizilbilimcilerin korkunç edebiyatlarıyla ilgilenmektedir.





Bunun sorumluları bir bakıma biz dinler tarihçilerinin arasındadır. Biz, *nesnellik* olarak adlandırdığımız şeyin kendi zamanımızın düşünce tarzlarını izlediğinin farkına herzaman varamadan, ne pahasına olursa olsun *nesnel* bir dinler tarihi sunmak istedik. Yaklaşık bir yüzyıldan beri dinler tarihini özerk bir disiplin haline getirmeye çalışıyor, ama bunu başaramıyoruz; herkesin bildiği gibi, dinler tarihi antropoloji, etnoloji, sosyoloji, dinsel psikoloji ve hatta şarkiyatçılık ile karıştırılmaya devam etmektedir. Bütün gücüyle bir "bilim" olmanın prestijine ulaşmayı arzulayan dinler tarihi de çağdaş bilimsel zihniyetin bütün bunalımlarına maruz kalmıştır: dinler tarihçileri sırasıyla -ve bazıları hâlâ öyledir- pozitivist, ampirist, rasyonalist veya tarihsici olmuşlardır. Bundan da ötesi, dinler tarihine birbiri peşi sıra egemen olan "moda"ların hiçbiri, din olgusuna getirilen bütünsel ve sistematik açıklamaların hiçbiri bir dinler tarihçisinin eseri olmamıştır; bunların hepsi de önde gelen dilciler, antropologlar, sos-

yologlar veya etnologlar tarafından ortaya atılan ve daha sonra dinler tarihçileri de dahil herkes tarafından sırası geldikçe kabul edilen varsayımlardan kaynaklanmışlardır.

Günümüzdeki durum ise kendini şöyle göstermektedir: aşırı bir uzmanlaşma ve yönelimimizin bir bölümünün feda edilmesi pahasına (çünkü dinler tarihçilerinin çoğu şarkiyatçı, klasik dönem uzmanı, etnolog vs. olmuştur) bilgi alanında önemli bir gelişme; modern tarihçilik veya sosyoloji tarafından yoğrulan yöntemlere bağlılık (sanki bir ayinin veya efsanenin tarihsel incelenmesinin, herhangi bir ülkenin tarihinin incelenmesi veya herhangi bir ilkel toplum hakkındaki monografik çalışmayla tamamen aynıymış gibi). Kısacası şu esas olgu ihmal edilmiştir: "dinler tarihi" ifadesinde vurgunun *tarih* kelimesine değil de, *dinler* kelimesine vurulmasının gerekliliği. Çünkü *tarih*'i uygulamanın birçok biçimi vardır, -teknikler tarihinden düşünceler tarihine kadar- *din* konusuna yaklaşmanın ise tek bir biçimi vardır: bu da dinsel olgulara yönelmektir. Bir şeyin tarihini yapmadan önce, bizatihi bu şeyin kendinde ve kendi için haliyle kendine yönelmek ve anlamak gerekmektedir. İşte bu nedenden ötürü, din fenomenolojisi konusunda çok şeyler yapmış olan ve çok sayıdaki parlak yayınıyla okumuş kitle nezdinde, genel dinler tarihine karşı bir ilginin yeniden uyanmasını sağlayan profesör Van der Leeuw'un çalışmalarının önemini işaret etmek gerekmektedir.





Aynı ilgi, dolaylı bir biçimde olmak üzere, başta Jung'unkiler olmak üzere, psikanaliz ve derinlikler psikolojisinin keşifleri tarafından da uyandırılmıştır. Nitekim, dinler tarihinin muazzam alanının bireysel veya ortaklaşa psikenin tutumlarıyla, psikolog ve çözümleyiciler tarafından incelenen tavırlar arasında tükenmez bir kıyaslama madeni oluşturduğunun farkedilmesinde gecikilmemiştir. Bu cins toplumsal-dinsel belgelerin psikologlar tarafından kullanılmasını tüm dinler tarihçilerinin onaylamadığını herkes bilmektedir. Nitekim çoğu zaman fazla cüretkâr olan bu cins yaklaşımlara yöneltilen itirazları biraz sonra inceleyeceğiz. Fakat hemen söylenecek şey şudur: dinler tarihçileri eğer inceleme nesnelerine daha manevi bir bakış açısından yaklaşmasalardı, eğer eski dinsel simgeciliğe daha derinlemesine nüfuz etmeye uğraşmasalardı, uzmanlara çok hafif olarak gözüken birçok psikolojik veya psikanalitik yorum ileri sürülemezdi. Psikologlar bizim kitaplarımızda mükemmel malzemeler buldular, ama derinlemesine açıklamalarla nadiren karşılaştılar ve kendilerini dinler tarihçilerinin yerine koyarak ve çoğu zaman fazlasıyla aceleci bütünsel varsayımlar ileri sürerek bu boşluğu kapatmaya yöneldiler.

Bugün aşılması gereken güçlükler bir iki kelimeyle aşağıdakiler gibidir: a) Bir yandan, nesnel, "bilimsel" bir tarihçilikten yana tavır koyduğu için dinler tarihi olduğu haliyle, tarihsiciliğe yöneltilecek itirazlara göğüs germek zorundadır; b) öte yandan, genel psikolojinin ve en başta da tarihsel-dinsel malzemeler üzerin-

de doğrudan çalışmaya başlayarak, bazen alanımızda geçer akçe olanlardan daha talihli, daha verimli veya her halükârda daha fazla yankı yaratan çalışma varsayımları öneren derinlikler psikolojisinin meydan okumasına karşılık verme durumundadır.

Bu güçlükleri daha iyi anlamak üzere, bu incelemenin konusuna, "Merkez" simgeciliğine dönelim. Bir dinler tarihçisinin bize "bu terimlerden ne anlıyorsunuz, hangi simgeler söz konusudur, hangi halklar ve hangi kültürler söz konusudur?" diye sormaya hakkı vardır. Ve şunları da ekleyebilir: Tylor'ın, Mannhardt'ın ve Frazer'ın dönemlerinin geçtiğini biliyorsunuz; bugün artık efsane ve ayinlerden "genel olarak", ilkel insanın Doğa karşısındaki tepkilerinin birliğinden söz edilemez. Bu genellemeler, tıpkı genel olarak "ilkel insan"dan söz edilmesi gibi soyutlamalardır. Somut olan şey, tarihin içinde ve tarih boyunca açığa çıkan dinsel olgudur. Ve bunun kendini tarih içinde açığa çıkartması gibi basit bir olgudan ötürü sınırlıdır, tarih tarafından şartlandırılmıştır. Bu durumda, örneğin, ayinsel ölümsüzlük yaklaşımı gibi bir formülün dinler tarihinde ne gibi bir anlamı olabilir? Hangi ölümsüzlüğün söz konusu olduğunu hemen belirtmek gerekir. Çünkü insanlığın bütünü itibariyle, ölümsüzlük duygusuna, hatta arzusuna kendiliğinden sahip olduğuna *a priori* emin olmak mümkün değildir. "Merkez simgeciliği"nden söz ediyorsunuz. Bunu dinler tarihçisi olarak hangi hakla yapıyorsunuz? Bu kadar hafif bir şekilde genellemek mümkün müdür? Oysa ön-





celikle " 'Merkez' veya ölümsüzlük gibi dinsel kavramlar hangi tarihsel olayların devamında ve hangi kültürün içinde billurlaştılar?" diye sorarak işe başlamak gerekir. Bu kavramlar şu veya bu kültürün organik sistemiyle nasıl bütünleşiyor ve kendilerini nasıl meşrulaştırıyorlar? Bunlar nasıl ve hangi toplumlarda yayıldılar? Bu başlangıç düzeyindeki soruların hepsine cevap verdikten sonra, genelleme ve sistemleştirmeye girişme, ölümsüzlük ayinlerinden veya "Merkez" simgelerinden genel olarak söz etmeye hak sahibi olunacaktır. Eğer bunları yapmazsanız, psikoloji veya felsefe, hatta ilahiyat yapmış, ama dinler tarihi alanında çalışmamış olursunuz.

Ben bütün bu itirazların haklı olduğunu düşünüyor ve dinler tarihçisi olarak hepsini hesaba katıyorum. Fakat bunların aşılamaz olduklarını sanmıyorum. Dinsel olgularla karşı karşıya olduğumuzu ve bunların *olgu* olmaları gibi basit bir nedenden ötürü bize kendilerini açık ettiklerini, onların doğumuna tanık olan tarihsel an tarafından, tıpkı bir madalyanın üstüne olduğu gibi basıldıklarını çok iyi biliyorum. Tarihin dışında, zamanın dışında "saf" dinsel olgu yoktur. En soylu dinsel çağrı, mistik deneylerin en evrenseli, en genelinden insan davranışı -örneğin dinsel kaygı, ayin, ibadet- , ortaya çıktıkları andan itibaren özelleşmekte ve sınırlanmaktadırlar. Tanrının Oğlu bedene bürünüp İsa olduğunda Aramice konuşmak zorunda kalmıştır; ancak kendi döneminin bir İbranisi gibi davranabilirdi -ve bir yogi, bir taocu veya bir şaman gibi davranamaz-

dı-. Dinsel çağrısı ne kadar evrensel olursu olsun, İbrani halkının geçmiş ve o andaki tarihi tarafından şartlandırılmıştır. Eğer Tanrının Oğlu Hindlerde doğmuş olsaydı, sözlü çağrısı Hind dillerinin yapısına ve bu halklar yığınının tarihsel ve ön tarihsel geleneklerine uygun olmak zorunda olurdu.

Bu tavır alış içinde, Kant'tan -onun tarihsiciliğin öncülerinden biri olarak kabul edilmesi gerekir-, sonuncu tarihsici veya varoluşçu filozoflara kadar gerçekleştirilen spekülatif gelişmenin tümü anlaşılmaktadır. İnsan tarihsel, somut, hakiki bir varlık olarak "durum" halindedir. Hakiki varoluşu tarih içinde, zaman içinde, *onun* zamanının içinde -ki bu babasının zamanı değildir- gerçekleşmektedir. Bu gerçekleşme başka bir kıtadaki, hatta başka bir ülkedeki çağdaşlarının zamanının içinde de olmamaktadır. Bu durumda insanın genel davranışından neyin adına söz edilmektedir? Bu genel insan bir soyutlamadan başka birşey değildir. Dilimizin yetersizliğinden kaynaklanan bir yanlış anlama sayesinde varolmaktadır.

Tarihsiciliğin ve tarihsici varoluşçuluğun felsefi eleştirisine yaklaşmanın yeri burası değildir. Bu eleştiri bizden daha uzman yazarlar tarafından yapılmıştır. Geçerken işaret edelim ki, insanın manevi hayatının tarih tarafından şartlandırılması başka bir düzlemde ve başka diyalektik araçlarla bir kez daha karşımıza çıkmaktadır: bugün biraz eskimiş olan coğrafi, ekonomik, toplumsal, hatta fizyolojik şartlanma teorileri.





Herkes manevi bir olgunun *insani* bir olgu olmasından ötürü bir insanın oluşmasına katılan herşey -anatomi veya fizyolojiden dile kadar- tarafından zorunlu olarak şartandırıldığı konusunda uyum içindedir. Başka terimlerle ifade edersek, manevi bir olgu bütüncül insan, yani aynı anda hem fizyolojik bizatihiliği, hem toplumsal insanı, hem ekonomik insanı vb. varsaymaktadır. Fakat bütün bu şartlandırmalar tek başlarına, manevi hayatı tüketmeye yetmemektedirler.

Dinler tarihçisini olağan bir tarihçiden ayıran şey, tarihsel olmasına karşılık insanın tarihsel davranışlarını çok aşan bir tavrı açığa çıkartan olgularla düşüp kalkıyor olmasıdır. İnsanın her zaman "durum" halinde olduğu doğruysa da, bu durum her zaman *tarihsel* değildir, yani yalnızca o sıradaki tarihsel an tarafından koşullandırılmamıştır. Bütüncül insan tarihsel koşulunun dışında fazladan başka durumlara da tanık olmaktadır; örneğin rüya veya uyanıkken düş görme halini veya melankoli ve kopuş halini veyahut estetik mutluluk veya kaçış vs. halini bilmektedir. Ve bütün bu haller insanın varoluşu için tarihsel durumu kadar hakiki ve önemli olmalarına rağmen, "tarihsel" değillerdir. İnsan zaten yalnızca tarihsel zamanı bilmemekte, aynı zamanda birçok zamansal ritmi de tanımaktadır, yani kendine ait zamanı, tarihsel çağdaşlığı tanımaktadır. Tarihsel şimdiki zamandan çıkarak, aşkın ve dinin ebedi şimdiki zamanıyla bütünleşmesi için iyi bir müzik dinlemesi veya aşık olması yeterlidir. Hatta her halükârda tarihsel zamanın ritmi olmayan başka bir za-

mansal ritmi -buna büzülmüş zaman denilebilir- yakalaması için bir romanı açması veya dramatik bir gösteriyi seyretmesi yeterlidir. Bir varoluşun hakikiliğinin yalnızca kendi tarihselliğinin bilincine bağımlı olduğu sonucuna çok hızlı olarak varılmıştır. Onların da bütüncül insan varlığına dahil olduğu bilinçdışı alanlar hakkında hiçbir şey söylemeden, bu tarihsel bilinç insanın bilincinde çok mütevazi bir rol oynamaktadır. Bir bilinç ne kadar uyanıksa, kendi tarihselliğini o kadar aşmaktadır. Bu konuda tüm zamanların ve en başta da Doğu'nun mistiklerini ve bilgelerini hatırlamamız yeterli olacaktır.

## TARİH VE İLK MODELLER

Fakat tarihsiciliğe ve tarihsici varoluşçuluğa yöneltilebilecek itirazları bir yana bırakalım ve kendi sorunumuza, yani dinler tarihçisinin ikilemlerine dönelim. Yukarıda söylediğimiz gibi dinler tarihçisi eski ve bütüncül bir insani tutumla karşı karşıya olduğunu ve bunun sonucu olarak da, rolünün *bu tutumun tarihsel dışa vurumlarının kaydedilmesiyle* sınırlı olmadığını, bu tavrın *anlamlarına* ve eklemleşmelerine de nüfuz etmeye çalışması gerektiğini çok kere unutmaktadır. Bir örnek verelim: bugün bazı efsane ve simgelerin, bazı kültür tipleri tarafından yayılarak, dünya üzerinde dolaştıkları bilinmektedir; yani bu efsane ve simgeler tamamen eski insan tarafından kendiliğinden yapılmış keşifler değil de, bazı insan toplumları tarafından iyice sınırlandırılan, yoğrulan ve taşınan bir kültürel bütünün yaratılarıdır; bu cins yaratıların bazıları köken ocaklarından çok uzaklara yayılmışlar ve onları başka türlü tanıyamıyacak olan halklar ve toplumlar tarafından özümlenmişlerdir.





Bazı dinsel kompleksler ile bazı kültür biçimleri arasındaki ilişkileri olabildiğince sağlam bir şekilde inceleyerek ve bu komplekslerin yayılma aşamalarını belirleyerek, *etnolog*'un araştırmalarının sonuçlarından tatmin olduğunu ilân etmeye hakkının olduğuna inanıyorum. Ama *dinler tarihçisi*'nin durumu hiç de böyle olmayacaktır: Etnologun sonuçları bir kez kabul edilip, bünyenin içine alındıktan sonra o kendine daha başka sorular sormak zorundadır: neden şu efsane veya bu simge yayılabilmiştir? Bunlar neyi ifşa etmektedirler? Neden bazı ayrıntılar -hatta çok önemlileri bile- yayılma esnasında kaybolurlarken, diğerleri yaşamaya devam etmektedir? Sonuç olarak, *bu efsaneler ve bu simgeler böylesine bir yayılmaya tanık olmak üzere neye cevap vermektedirler*? Bu soruları psikologlara, sosyologlara ve filozoflara bırakmamak gerekir, çünkü bunları çözme konusunda kimse dinler tarihçisi kadar hazırlıklı değildir.

Yayılmış olsunlar veya kendiliğinden keşfedilmiş olsunlar, simgelerin, efsanelerin ve ayinlerin yalnızca tarihsel bir durum değil de, her seferinde insanın sınır

bir durumunu, yani insanın Evren'deki yerinin bilincine varırken keşfettiği bir sınır-durumu ifşa ettiklerini farketmek için, sorunu inceleme zahmetine girmek yeterlidir. Dinler tarihçisi görevini esas olarak bu sınır-durumları aydınlatırken yerine getirmekte ve derinlikler psikolojisi ve hatta felsefe araştırmalarına katılmış olmaktadır. Bu inceleme mümkündür ve zaten başlatılmıştır da. Modern insan psikesinde simgelerin ve efsanevi konuların yaşamakta olduklarına dikkat çekerek, eski simgeciliğin ilk örneklerinin kendiliğinden keşfinin tüm insanlarda ortak bir olgu olduğunu göstererek, bunların bir dinler tarihçisine neler öğretebilecekleri görülecektir.

Eğer hem kendininkilerden, hem de ekoloji, sosyoloji ve derinlikler psikolojisinin keşiflerinden yararlanabilirse, dinler tarihinin önünde açılabilecek olanaklar daha şimdiden tahmin edilebilmektedir. Dinler tarihi insanın incelemesini, onu yalnızca tarihsel varlık olarak değil, aynı zamanda yaşayan simge olarak ele alabilirse, kelimeyi mazur görmemiz halinde, bir *psikanaliz ötesi* haline gelebilecektir. Çünkü tüm insanların dinsel gelenekleri içindeki yaşayan veya fosilleşmiş simgelerin ve eski ilk örneklerin uyanışına ve bilinçlenmesine götürecektir. *Psikanaliz ötesi* gibi bir terim kullanma riskine girdik, çünkü daha çok simgelerin ve ilk örneklerin teorik içeriğini açıklamaya; "imalı", şifreli veya kısmi olan herşeyi şeffaf ve tutarlı hale getirmeye uğraşan, daha manevi bir teknik söz konusudur. Yeni bir, karşı taraftaki kişinin kendinde varolan ger-





çeğin sorularla açığa çıkartılması işleminden de söz edilebilecektir: tıpkı Sokrates'in *Theetetes*'e göre (149 *a* vd, 161 e), zihnin içerdiğini bilmediği düşünceleri doğurtması gibi, dinler tarihi de daha gerçek ve daha tam yeni bir insan doğurtabilir; çünkü modern insan, dinsel gelenekleri incelemesi esnasında yalnızca köhne bir tutum bulmayacak, bunun dışında böylesine bir tutumun gerektirdiği manevi zenginliğin bilincine de varacaktır.

Dinsel simgeciliğin yardımıyla gerçekleştirilen bu zihinsel doğurtma, aynı zamanda modern insanın kültürel bölgeciliğinden, özellikle de tarihsici ve varoluşçu göreliliğinden kurtarılmasına katkıda bulunacaktır. Çünkü ileride göreceğimiz üzere, insan onu yapmaya uğraştığında bile, "tarih"ten başka birşey olmadığını iddia ettiğinde bile tarihle zıtlaşmaktadır. Ve insanın tarihsel anını aştığı ve ilk örnekleri yeniden yaşama arzusunun önünü serbest bıraktığı ölçüde, kendini bütüncül, evrensel bir varlık olarak gerçekleştirmektedir. Modern insan tarihle zıtlaştığı ölçüde, ilk örnekteki konumları yeniden bulmaktadır. Uykusu bile, cümbüşe yönelik eğilimleri bile manevi bir anlamla yüklüdürler. Varlığının merkezinde kozmik ritmleri yeniden bulması -örneğin gece ile gündüzün veya kış ile yazın bir gidip bir gelmeleri- gibi basit bir olgu aracılığıyla, kaderi ve anlamı hakkında daha tam bir bilgiye ulaşmaktadır.

Modern insan gene dinler tarihinin yardımıyla, bir

antropo-kozmos olan bedenin simgeciliğini de yeniden bulabilir. Çeşitli hayal kurma tekniklerinin ve en başta da şiirsel tekniklerin bu konuda gerçekleştirdikleri, dinler tarihinin vaad ettikleri karşısında adeta hiçbir şey düzeyindedirler. Bugün bütün bu veriler varlıklarını modern insanda bile sürdürmektedirler; söz konusu olan onları yeniden canlandırmak ve bilincin eşiğine getirmektir. Modern insan kendi antropokozmik simgeciliğinin bilincine yeniden vararak -ki bu da eski simgeciliğin bir çeşidinden ibarettir-, şu andaki varoluşçuluğun ve tarihsiciliğin tamamen cahili oldukları yeni bir varoluşsal boyut elde edecektir: bu onu nihilizmden ve tarihsici görelelikten koruyan, ama bu nedenden ötürü tarihin dışına çıkartmayan hakiki ve başat bir varoluş tarzıdır. Çünkü tarihin kendi de birgün gerçek anlamını bulabilir; yani şanlı ve mutlak bir insanlık durumunun ortaya çıkması gerçekleşebilir. Tarihin nasıl ve hangi yönde "şanlı" ve hatta "mutlak" olabileceğini kavrayabilmek için, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin tarihsel varoluşa verdiği değeri hatırlamamız yeterli olacaktır.

Açıklamalı dinler tarihi incelemelerinin dinsel deneyin, bundan daha da az olmak üzere iman deneyinin bizzat kendinin yerine geçmesi gerektiğini veya geçebileceğini iddia etmek tabii ki mümkün değildir. Fakat bir hıristiyan bilinç için bile, eski simgeciliğin aracılığıyla gerçekleştirilecek bir düşünce doğurtma işlemi meyvalarını verecektir. Hıristiyanlık, ruhani değerleri ve ilahiyat yönelimi değişmiş olsa bile, yapıları Kilise'nin içinde yaşamakta olan çok eski ve çok karmaşık bir dinsel geleneği miras almıştır. Eğer hıristiyan terimleriyle konuşulacak olursa, hiçbir mümin Kozmos aracılğıyla şanı açığa çıkartan hiçbir şey karşısında hiçbir durumda kayıtsız kalamaz.





Nihayet, açıklamalı dinler tarihi incelemeleri, şimdiye kadar yeterli ölçüde farkedilmemiş birşeyi aydınlatacaktır: ancak en azından bazı simge grupları tutarlı, birbirine mantıklı bir şekilde zincirlenmiş olarak görüldüklerinde bir simge mantığı olabilir (1), yani ancak bu simge grupları sistematik olarak formüle edilebildiklerinde, rasyonel terimler halinde ifade edilebildiklerinde, böylesine bir simge mantığı bulunabilir. Simgelerin bu iç mantığı, ortaya büyük sonuçlara gebe bir sorun koymaktadır; bireysel veya ortaklaşa bilinçsizliğin bazı alanları da *logos*'un egemenliği altında mıdırlar, yoksa karşımızda bir bilinçötesinin dışa vurumları mı bulunmaktadır? Bu sorun tek başına derinlikler psikolojisi tarafından çözülemez, çünkü onun tarafından deşifre edilen simgecilikler çoğu zaman dağınık parçalardan ve patalojik bir gerileme halinde değilse, en azından bunalım içinde olan bir psikenin dışa vurumları tarafından oluşturulmuştur. Simgelerin gerçek yapılarını ve işlevlerini yakalayabilmek için, dinler tarihinin tükenmez kaynaklarına başvurmak gerekmektedir. Ama bu alanda bile tercih yapmasını bilmek gerekmektedir, çünkü bizim kaynaklarımız çoğu zaman bozuk, hatalı veya açıkçası vasat biçimler sunmaktadırlar. Eğer eski dinsel simgeciliğin tutarlı bir

şekilde anlaşılması isteniyorsa, ve aynı zamanda yabancı bir yazın hakkında fikir edinmek arzulanıyorsa, o zaman bir tercih yapılmak zorundadır, böylece bir kamu kütüphanesinde rastlanılan ilk on veya yüz kitap alınmaktadır. Dinler tarihçilerinin tıpkı meslekdaşları edebiyat tarihçilerinin yaptıkları gibi, birgün belgelerini, bunların değer ve durumlarını hesaba katarak hiyerarşik hale getireceklerini umma durumundayız. Ama bu konuda da henüz işin başındayız.

## DÜNYANIN İMGESİ

Eski ve geleneksel toplumlar çevrelerindeki dünyayı bir mikroevren olarak algılamaktadırlar. Bu kapalı dünyanın sınırlarında, bilinmeyenin, biçimlenmemişin alanı başlamaktadır. Bir yandan, iskân edildiğinden ve örgütlendiğinden ötürü kozmik hale getirilmiş bir mekân vardır, öte yandan bu bildik mekânın dışında, iblislerin, yer kurtlarının, ölülerin, yabancıların bilinmeyen ve ürkütücü bölgesi, yeni tek kelimeyle kaos, ölüm, gece vardır. Bu kaosla veya ölüler alemiyle özdeşleştirilen çölsü bölgelerle çevrelenmiş bir iskân edilmiş mikroevren-dünya imgesi, Çin, Mezopotamya veya Mısır gibi çok gelişmiş uygarlıklarda bile yaşamaya devam etmiştir. Nitekim çok sayıda metin, ulusal ülkeye saldırmakta olan düşmanları yer kurtları, iblisler veya kaos güçleriyle özdeşleştirmektedir. Örneğin





Firavunun hasımları "yıkıntıların, kurtların, köpeklerin oğulları" vs. olarak kabul edilmişlerdir. Firavun Ejderha Apofis'i yenen tanrı Ra ile özdeşleştirilirken, düşmanları efsanevi ejderha olarak belirlenmekteydiler (2). Kente (devlete veya iskân edilmiş ve örgütlenmiş herhangi başka bir toprak parçasına) saldırıp, onun dengesini ve yaşamasını tehlikeye sokan düşmanlar şeytani güçle özdeşleştirilmişlerdir, çünkü bu mikroevreni yeniden kaos haline geri döndürmeye, yani yoketmeye çalışmaktadırlar. Kurulu bir düzenin tahribi, ilk örneğe ilişkin bir imgenin iptali, kaosa, biçim öncesine, evrenin oluşumunu önceleyen farklılaşmamış hale gerilemeyle eşdeğerliydi. Bugün belli bir uygarlık tipini tehdit eden tehlikeleri formüle etmek söz konusu olduğunda, hâlâ aynı imgelerin kullanıldığını işaret edelim: özellikle dünyamızın içine yuvarlanacağı "kaos"tan, "düzensizlik"ten, "karanlıklar"dan söz edilmektedir. Gayet iyi hissedildiği üzere, bütün bu ifadeler bir düzenin, bir Kozmos'un, bir yapının ortadan kaldırılmasını ve sıvı, şekilsiz ve son çözümlemede kaotik bir hale yeniden dalışı işaret etmektedirler.

Rakibin, kötülük güçlerinin gerçek bir bedene bürünmesi olan bir İblis biçimi altında kavranması da günümüze kadar sürmüştür. Modern dünyada hâlâ varlıklarını sürdüren bu efsanevi imgelerin psikanalizi bize herhalde, kendi tahripkâr arzularımızı "düşmanlarımız"a nasıl yansıttığımızı gösterecektir. Fakat bu sorun bizim uzmanlığımızı aşmaktadır. Bizim aydınlatmak istediğimiz nokta, genel olarak eski dünya için,

mikroevreni tehdit eden düşmanların insani varlıklar olarak (bu halleriyle) değil de, hasım ve tahripkâr güçleri bünyelerinde barındırdıkları için tehlikeli olduklarıdır. Meskûn alanların ve kentlerin savunulmasının, büyüsel savunmalar biçiminde başlamış olması çok olasıdır, çünkü bu savunmalar -hendekler, labirentler, surlar vs.-, insanlardan çok kötü ruhların saldırısını önlemek üzere düzenlenmişlerdir (3). Tarihin içinde oldukça ileri tarihlerde, örneğin Orta Çağda bile, kentlerin surları Şeytan'a, hastalığa ve ölüme karşı bir savunma olarak kutsanmaktaydılar. Zaten eski simgecilik insan cinsinden düşmanı Şeytan veya Ölümle özdeşleştirirken hiçbir güçlükle karşılaşmamaktadır. Son çözümlemede ister iblislerin ister askerlerin saldırıları olsun, bu saldırıların sonuçları her zaman aynıdır: yıkım, bütünlüğün çözülmesi, ölüm.

Her mikroevren, her meskûn alan bu "Merkez" denilebilecek şeye, yani en mükemmelinden kutsal bir yere sahiptir. Kutsal işte burada, Merkez'de, ya kutsalın başat tezahürleri -ilkellerde olduğu gibi (örneğin totemik merkezler, *Çuringaların* gömüldükleri mağaralar vs.)-, ya da geleneneksel uygarlıklarda olduğu gibi tanrıların daha gelişmiş biçimler altında doğrudan tezahür etmeleri şeklinde, bütüncül olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat bu merkez simgeciliğini, Batı bilimsel zihniyetindeki geometrik yansımalarıyla birlikte düşünmemek gerekir. Bu mikroevrenlerin herbirinde birçok "merkez" varolabilir. Bu konunun üzerinde durmayacağız, ama Doğu uygarlıklarının -Mezopotamya,





Hind, Çin vs.- sınırsız sayıda "merkez" bildiklerini belirtelim. Daha da iyisi, bu "Merkez"lerden herbiri "Dünyanın Merkezi" sayılmakta ve kelimesi kelimesine bu adla anılmaktadır. Türdeş, geometrik, dindışı bir alan değil de, kutsalın tezahür etmesi sonucu verilmiş olan veya ayinsel olarak inşa edilmiş olan *kutsal* bir *mekân* söz konusu olduğu için, tek bir meskûn alanda çok sayıda "Dünyanın Merkezi"nin bulunmasında herhangi bir güçlük bulunmamaktadır (4). Dindışı, "nesnel", bir bakıma soyut ve öze ilişkin olmayan, oturulmayan ve bundan ötürü *bilinmeyen*" bir mekânın ve bir dünyanın teorik inşasıyla değil de, fiili olarak yalnızca onun *gerçek* olduğu kutsal ve efsanevi bir coğrafya ile karşı karşıyayız.

Efsanevi coğrafyada kutsal mekân, en mükemmelinden *gerçek mekândır,* çünkü yakınlarda gösterildiği (5) üzere, efsane gerçektir, çünkü hakiki gerçeğin dışa vurumlarını anlatmaktadır; yani kutsal olanı. Kutsal -ister bazı nesnelerle (*çuringalar,* tanrısallığın temsilleri vs.) maddeleşmiş, isterse kozmik-kutsal simgelerde (Dünyanın temel direği, Kozmik Ağaç vs.) ortaya çıkmış olsun- ancak böylesine bir mekânda doğrudan temas edilebilmektedir. Üç kozmik bölge -Gök, Yer, Cehennem- kavramını bilen kültürlerde, "merkez" bu üç bölgenin kesişme noktasını meydana getirmektedir. Düzeylerin kopması ve bu arada, bu üç bölge arasında iletişim olması ancak burada mümkündür. Üç kozmik düzey imgesinin çok eski olduğuna inanmak için nedenlerimiz vardır; bu imgeye örneğin

Malaka yarımadasındaki Semang Pigmelerinde rastlanmaktadır: dünyanın merkezinde Batu-Ribu adında muazzam bir kayalık, bunun altında da Cehennem yer almaktadır. Eskiden Batu-Ribu'da, bir ağaç gövdesi göğe doğru yükselmekteydi (6). Cehennem, dünyanın merkezi ve göğün "kapı"sı böylece aynı eksen üzerinde yer almaktaydılar, ve bir kozmik bölgeden bir başkasına geçiş bu eksen aracılığıyla gerçekleştirilmekteydi. Eğer aynı teorinin taslağının tarihöncesi çağda çoktan çizildiğine dair kanıtlar bulunmasaydı, Semang Pigmelerindeki bu kozmolojik teorinin gerçekliğine inanmakta tereddüt edilebilirdi (7). Semanglar, bir ağaç gövdesinin *eskiden* Kozmik Dağ'ın tepesini ve Dünyanın Merkezini Gök ile birleştirdiğini söylemektedirler. Bu, çok yaygın bir efsane temasına yapılan bir atıftır: eskiden Gök ile iletişim ve tanrısal güçle temas kurmak kolay ve "doğal"dı; ayinsel bir hatanın sonucunda bu iletişim kesintiye uğradı ve tanrılar gökyüzünde daha da yükseklere çekildiler. Yalnızca büyücüler, şamanlar, rahipler ve kahramanlar veya hükümdarlar Gökle olan iletişimi, geçici bir süre için ve yalnızca kendileri için yeniden kurmayı başarabilmektedirler (8). Herhangi bir hata sonucu kaybedilen, başlangıçta yer alan cennet efsanesi çok yaygındır, fakat bu noktanın konumuzu bir bakıma doğrudan ilgilendiriyor olmasına rağmen, onu şimdi tartışma olanağımız bulunmamaktadır.





## "MERKEZ" SİMGECİLİĞİ

Bir "merkez"de, bir eksen tarafından birbirine bağlanmış olan üç kozmik bölge imgesine geri dönelim. Bu ilk modele ilişkin imgeye özellikle eski Doğu uygarlıklarında rastlıyoruz. Nippur, Larsa ve Sippar'daki tapınakların adı *Dur-an-ki* (Gök ile Yer arasındaki bağ)dır. Babil'in birçok adı bulunmaktaydı ve bunların arasında "Göğün ve Yerin temel evi", "Gök ile Yer arasındaki bağ" gibileri de bulunmaktaydı. Fakat Yer ile daha alt bölgeler arasındaki bağlantı da gene Babil'de kurulmaktaydı, çünkü kent *bâb apsi*'nin, "*apsû* kapısının" üzerinde kurulmuştu; *apsû* ise Yaradılış'tan önceki Kaos sularını ifade etmekteydi. Bu aynı geleneğe İbranilerde de rastlıyoruz. Kudüs kayalığı yeraltı sularının (*tehom*) derinliklerine iniyordu. Mişna'da Tapınak'ın *tehom*'un (*apsû*'nun İbranicedeki karşılığı) tam üstünde bulunduğu söylenmekteydi. Ve tıpkı Babil'de olduğu gibi "*apsû* kapısı" da bulunmakta, Kudüs Tapınağının kayalığı "tehom'un ağzı" nı kapatmaktaydı. Benzeri geleneklere Hind-Avrupa dünyasında da rastlanmaktadır. Romalılarda *mundus* alt bölgeler ile yeryüzü dünyası arasındaki buluşma noktasını oluşturmaktadır. İtaliklerin tapınağı üst dünyalar (tanrısal), yeryüzü ve toprak altı (cehennemi) dünyaların kesişme alanıydı (bkz. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 32 vd).

Nitekim, her Doğu kenti dünyanın merkezinde yer almaktaydı. Babil bir *Bâb-İlahi*, "tanrıların kapısı" idi, çünkü tanrılar dünyaya buradan inmekteydiler. Mükemmel Çin hükümdarının başkenti mucizevi Ağacın yakınında, "Yetiştirilmiş koru" *Kien-mu*'da yer almakta, Gök, Yer, ve Cehennem gibi üç kozmik alan burada kesişmekteydiler. Ve örnekleri sonsuza kadar uzatmak mümkündür. Dünyanın merkezi olarak kabul edilen tüm kent, tapınak veya saraylar, eski bir imgenin, keyfe göre artırılan yansımalarından ibarettirler: kozmik düzeyleri alttan tutan Kozmik Dağ, Dünya ağacı veya merkezi temel direk.

Dünyanın merkezinde yer alan bir Dağ, bir Ağaç veya bir Temel direği simgesi çok yaygındır. Hind geleneğindeki Meru tepesini, İranlıların Haraberezaiti'lerini, Germenlerin Himingbjör'ünü, Mezopotamya geleneğindeki "Ülkeler Tepesi" ni, Filistin'deki Thabor Tepesini (bu *tabbur*, yani "göbek", *emphalos* anlamına gelebilirdi), gene Filistin'de bulunan ve açıkça "dünyanın göbeği" adını taşıyan Gerizim Tepesini, hıristiyanlara göre dünyanın merkezinde yer alan Golgotha 'yı vs. hatırlatalım (bkz.: *Traité*, s. 321 vd.; *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 30 vd.) Ülkenin, kentin, tapınağın veya krallık sarayının "Dünyanın Merkezi" nde, yani Kozmik Dağın zirvesinde yer alıyor olmalarından ötürü, buraların dünyanın en yüksek yerleri olarak kabul edilmekteydiler, yani Tufan sırasında su baskınına uğramayan yegâne yer. Bir Yahudi kutsal metni "İsrail ülkesi Tufan baskınına uğramadı" demek-





tedir. Ve islam geleneğine göre, yeryüzünün en yüksek yeri Kâbe'dir, çünkü Kutup yıldızı onun Göğün merkezinde olduğuna tanıklık etmektedir" (Metinler *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 33 vd.'da).

Kozmolojinin karşılığı olan insanın yaradılışı, aynı şekilde merkezi bir noktada, Dünyanın Merkezi'nde meydana gelmiştir. Mezopotamya geleneğine göre insan "yerin göbeğinde" biçimlendirilmiştir, burada aynı zamanda *Dur-an-ki*, "Gök ile Yer arasındaki bağlantı" da bulunmaktadır. Ohrmozd, başat insan Gajomard'ı Dünyanın Merkezi'nde yaratmıştır. Adem'in yaratıldığı Cennet de tabii Evren'in Merkezindedir. Cennet "Yer'in göbeği"ydi ve bir Suriye geleneğine göre "diğer hepsinden daha yüksek bir dağ"ın üzerinde kurulmuştu.Suriye'nin *Hazineler Mağarası* kitabına göre, Adem dünyanın merkezinde, tam da daha sonra İsa'nın haçının yükseleceği yerde yaratılmıştır. Musevilik aynı gelenekleri korumuştur. Musevi *Mahşer*'i ve *midraş* Adem'in Kudüs'te biçimlendirildiğini bildirmektedirler. Adem tam yaratıldığı yere, yani Golgotha'da dünyanın merkezine gömüldüğü için, İsa'nın kanı onu da selâmete kavuşturacaktır (bkz. *Traité*, s. 323 vd.; *Le Mythe*, s. 32 vd.).

Merkez simgeciliğinin en yaygın çeşidi, Evrenin merkezinde bulunan ve üç Dünyayı bir eksen gibi tutan Kozmik Ağaçtır. Vedalar dönemi Hind'i, Eski Çin, Germen mitolojisi kadar, "ilkel" dinler de kökleri cehenneme kadar giden ve dalları göğe eren bu Koz-

mik Ağacı çeşitli biçimler altında tanımaktadırlar. Orta ve Kuzey Asya mitolojisinde bu ağacın 7 veya 9 dalı, 7 veya 9 gök katımı, yani yedi göğü simgelemektedirler. Burası Dünya Ağacı simgeciliği gibi karmaşık bir konunun üzerinde yayılmanın yeri değildir (9). Bizi ilgilendiren, onun "merkez ayinleri"ndeki rolüdür. Dinler tarihinde rastladığımız kutsal ayinsel ağaçların çoğunluğunun, yalnızca şu ilk örnek olan Dünya Ağacının tam olmayan kopyaları, benzerleri oldukları söylenebilir. Yani bütün kutsal ağaçların Dünyanın Merkezinde oldukları ve herhangi bir dinsel törenden önce veya esnasında kutsallaştırılan tüm ayinsel ağaçların veya direklerin büyüsel olarak dünyanın merkezine kadar uzandıkları kabul edilmektedir. Birkaç örnekle yetinelim.

Vedalar Hind'inde kurban direği (*yupâ*), Evrensel Ağaç'la özdeşleştirilen bir ağaçtan yapılmıştır. Bu ağaç kesilirken kurban törenini yöneten rahip ona şöyle seslenmektedir: "Tepenle Göğü yırtma, merkezinle atmosferi yaralama...". Burada karşımızda bizzat bir Dünya Ağacı olduğu iyice görülmektedir. Bu ağacın tahtasından kurban direği yapılmakta ve bu da bir cins kozmik temel direk haline gelmektedir: "Ey ormanın Efendisi, dünyanın tepesine dikil", *Rig Veda* ona böyle yakarmaktadır (III, 8, 3). "Sen tepenle Göğü tutuyorsun, arka parçanla havaları dolduruyorsun, tabanınla Toprağı sağlamlaştırıyorsun" diye ilân etmekteydi *Çatapatha Brâhmana* (III, 7, 1, 4).





Kurban direğinin yerleştirilmesi ve kutsallaştırılması bir Merkez ayinini meydana getirmektedirler. Dünya Ağacıyla özdeşleştirilen direk de, üç kozmik bölgeyi birleştiren eksen haline gelmektedir. Gök ile Yer arasındaki iletişim bu temel direğin aracılığı sayesinde mümkün hale gelmektedir. Nitekim, kurban törenini yöneten kişi tek başına veya karısıyla birlikte, ayinsel olarak bizzat Dünyanın Ekseni haline dönüşmüş olan bir direkten göğe çıkmaktadır. Kurban töreni yöneticisi bir merdiven koyarak karısına şöyle seslenmektedir: "Gel göğe çıkalim". Kadın da şöyle cevap vermektedir. "Çıkalım" (*Çat. Br.*, V, 2, 1, 9). Ve merdivenden tırmanmaya başlamaktadırlar. Zirveye varıp, direğin tepesine değince, kurban yöneticisi şöyle bağırmaktadır: "Göğe ulaştık" (*Taittiriya Samhitâ, Çat. Br.* vs.). Veya direğin merdivenlerini tırmanıp, kollarını açmakta (tıpkı bir kuşun kanatları gibi) ve tepeye ulaşınca şöyle haykırmaktadır: "Göğe tanrılara ulaştım; ölümsüz oldum" (*Taittiriya Samhitâ*, 1, 7, 9). Gene *Taittiriya Samhitâ*, "gerçekte kurban yöneticisi göksel dünyaya ulaşabilmek için kendine bir merdiven ve bir köprü yapar" demektedir.

Gök ile yer arasında merdiven veya köprü kurmak mümkündü, çünkü bunlar bir Dünya Merkezi'nde yükselmekteydiler. Aynen Yakub'un rüyasında gördüğü, göğe değen merdiven gibi. Ve "Tanrının melekleri bu merdivenden inip çıkıyorlardı" (*Yaradılış*, 28, 11 vd.). Hind ayini, Göğe çıkış sırasında elde edilen ölümsüzlüğe de atıfta bulunmaktadır. Biraz sonra göreceğimiz

üzere, Merkeze doğru olan birçok başka ayinsel yaklaşım da, ölümsüzlüğün elde edilmesine eşdeğer olmaktadır.

Ayinsel ağacın Kozmik Ağaç'la özdeşleştirilmesi Orta ve Kuzey Asya şamanizminde daha şeffaftır. Tatar şamanın böylesine bir ağaca tırmanması, göğe çıkışını simgelemektedir. Nitekim ağacın üzerine 7 veya 9 kertik açılmakta ve şaman bunlara basarak tırmanırken, hareketiyle tutarlı olmak üzere, göğe çıktığını ilân etmektedir. Bu törene katılanlara, katettiği gök katlarının herbirinde gördüklerinin hepsini anlatmaktadır. Altıncı gök katında aya, yedinci katta güneşe saygı sunmaktadır. Son olarak da dokuzuncu katta Bay Ülgen'in, yani Yüce varlığın karşısında yerlere kapanmakta ve ona kurban edilen atın ruhunu sunmaktadır (10).

Şamanik ağaç, Evrenin ortasında yükselen ve zirvesinde Yüce Tanrının veya güneş haline gelmiş tanrının bulunduğu Dünya Ağacının bir yansımasından ibarettir. Şamanik ağacın 7 veya 9 kertiği Kozmik ağacın 7 veya 9 dalı, 7 veya 9 gök katını simgelemektedirler. Öte yandan, şaman başka mistik bağlantılar aracılığıyla, kendini bu Dünya Ağacıyla dayanışma içinde hissetmektedir. Kabul ayinlerine yönelik rüyalarında, geleceğin şamanı Kozmik Ağaca yaklaşmakta ve bizzat Tanrının elinden, bu ağacın üç dalını almaktadır; bu dallar onun davulunun derisini gerdiği çemberler olacaklardır (11). Şamanik ayinlerde davulun oynadığı





başat rol bilinmektedir; şamanlar esas olarak davullarının yardımıyla vecde varmaktadırlar. Öte yandan, eğer *davulun bizzat Dünya Ağacının tahtasından yapıldığı* hatırlanacak olursa, şaman davullarının çıkardıkları seslerin dinsel simgeciliklerini ve değerleri anlaşılacaktır: *şaman bu davulları çalarken, vecd halinde Dünya Ağacının yanına atıldığını hissetmektedir* (12). "Merkez"e yapılan mistik bir yolculukla, daha arkasından da Göğün en yükseğine çıkışla karşı karşıyayız. Şaman böylece *ya 7 veya 9 kertikli bir tören direğine tırmanarak, ya da davulunu çalarak Göğe yolculuğa girişmektedir.* Fakat göğe çıkmasına veya gök katları arasında vecd halinde uçmasına olanak veren kozmik düzeylerin kopması, ancak dünyanın merkezinde olduğundan ötürü gerçekleşebilmektedir; çünkü daha önce de gördüğümüz üzere, Gök, Yer ve Cehennem arasındaki iletişim ancak böylesine bir merkezde mümkün olabilmektedir (13).

## YÜKSELME SİMGECİLİĞİ

En azından Orta Asya ve Sibirya dinlerindeki bu Merkez simgeciliğinin Hind-İran ve son çözümlemede Mezopotomya kozmolojik şemaları tarafından etkilenmiş olması çok olasıdır. Diğerleri arasında, 7 rakamının önemi bunu kanıtlıyora benzemektedir. Fakat, Merkez simgeciliğinin çevresinde yoğurulan bir *koz-*

*molojik teori*'nin ödünç alınmasıyla - örneğin 7 gök katı kavramı için olduğu gibi - Merkez *simgeciliği*'nin bizzat kendisi arasında ayırım yapmak önem kazanmaktadır. Bu simgeciliğin çok eski olduğunu, Malaka yarımadası Pigmeleri tarafından bilindiğini daha önce göstердik. Ve hatta bu Semang Pigmelerinin üzerinde uzak bir Hind etkisinin olduğundan kuşkulanılsa bile, tarihöncesi anıtlarda rastlanılan Merkez simgeciliklerini (Kozmik Dağ, dört nehir, Ağaç ve Sarmal vs.) gene de açıklamak gerekecektir. Bundan da iyisi, kozmik bir eksene ilişkin simgeciliğin eski kültürler (Graebner-Schmidt okulunun *urkulleren*'i) ve en başta da, kutup çemberi ve Kuzey Amerika halkları tarafından çoktan bilindiği kanıtlanmıştır: bu halkların konutlarındaki orta direk, Kozmik eksenle özdeşleştirilmiştir ve Gök tanrılarına sunulan adaklar bu direğin dibine konulmaktadır, çünkü adaklar ancak bu eksen boyunca göğe çıkabilmektedirler (14). Konut tipi değişerek, kulübenin yerine yurtun geçmesiyle (örneğin Orta Asya'nın hayvan yetiştiricisi-çobanları arasında olduğu gibi), direğin efsanevi-ayinsel işlevini bu kez, yukarıda dumanın çıkması için bırakılan delik yerine getirmektedir. Kurban ayinleri esnasında, yurtun içine, tepesi bu delikten dışarı çıkan bir ağaç getirilmektedir. Bu kurban töreni ağacı yedi dalıyla; yedi gökküreyi simgelemektedir. Böylece bir yandan *ev Evren'le benzer kılınmakta,* öte yandan da, *dünyanın merkezine oturmuş olarak görülmektedir,* çünkü duman çıkması için açılan delik kutup yıldızının karşısında bulunmaktadır.





Konutun "Dünyanın Merkezi" ile bu şekilde özdeşleştirilmesine birazdan döneceğiz, çünkü bu durum eski dinsel insanın en öğretici tavırlarından birini açık etmektedir. Bu an için, bir "merkez"de meydana gelen yükselme ayinlerinin üzerinde duralım. Tatar veya Sibiryalı şamanın bir ağaca tırmandığını ve Vedalar dönemi Hind kurban töreni yöneticisinin bir merdivene çıktığını gördük. Her iki ayin de aynı amaca yöneliktir: Göğe Yükseliş. Yerle göğü birbirlerine bağlayan bir ağaçtan, bir sarmaşıktan, bir halattan, bir örümcek ağından veya bir merdivenden ve bunların aracılığıyla bazı ayrıcalıklı kişilerin göğe fiilen çıktıklarından söz eden çok sayıda efsane vardır. Bu efsanelerin tabii ki ayinsel karşılıkları vardır - örneğin şamanik ağaç veya Vedalar dönemi kurban yöneticisinin direği gibi -. Tören merdiveni de aynı şekilde önemli bir rol oynamaktadır. Birkaç örnekle yetinelim: Polyaemus (*Stralagemalon*, VII, 22) bize bazı Trakya halklarının rahip-kralları olan Kosingas'tan söz etmektedir; bu kişi tahta bir merdivenden, tanrıça Hera'nın katına çıkarak, uyruklarını terkedeceği tehditini savurmaktadır; bu da böylesine bir ayin merdiveninin varolduğunu ve rahip-kralı göğe kadar götürme olanağına sahip olarak görüldüğünü kanıtlamaktadır. Bu, merdivene törensel çıkış yoluyla göğe yükselme, muhtemelen Orpheus türü bir kabul ayininin bir parçasını oluşturmaktaydı. Bu yükselişi her halükârda Mithra türü kabul ayinlerinde görmekteyiz. Mithra esrarlarında, tören merdiveninin (*climax*) 7 basamağı vardı, her basamak farklı bir madenden yapılmıştı. Celsius'a göre (Orige-

nus, *Contra Celsum*, VI, 22) birinci basamak kurşundandı ve Satürn gezegeninin göğüne tekabül etmekteydi; İkincisi kalaydan (Venüs), üçüncüsü tunçtan (Jüpiter), dördüncüsü demirden (Merkür), beşincisi "para alaşımından" (Mars), altıncısı gümüşten (ay), yedincisi altındandı (güneş). Celsius bize, sekizinci basamağın sabit yıldızlar küresini temsil ettiğini söylemektedir (15). Bu tören basamağına çıkan yeni kabul edilen kişi, böylece *Empyreuş*'a kadar yükselerek, fiilen 7 gökten geçmiş olmaktaydı. Tıpkı Babil *ziggurat*'ının yedi katına çıkarak en son gök katına ulaşılması veya, daha önce de gördüğümüz üzere, bizatihi bir Kozmik Dağ ve bir *imago mundi* oluşturan Barabudur tapınağının taraçalarına tırmanarak, çeşitli kozmik bölgelerin geçilmesi gibi.

Mithra tipi kabul törenlerinde kullanılan merdivenin bir Dünya Ekseni olduğu ve Evrenin Merkezi'nde yer aldığı kolaylıkla anlaşılmaktadır; aksi takdirde düzeylerin birbirinden kopması mümkün olmazdı. "Kabul Ayini" bilindiği üzere, yeniyetmenin ölümü ve yeniden dirilmesi veya başka bir bağlam içinde, önce Cehenneme inişi sonra da Göğe çıkışı anlamına gelmektedir. Ölüm -kabul ayini bağlamında veya değil- en mükemmelinden düzey kopuşudur. İşte bu nedenden ötürü bir tırmanma ile simgelenmiştir ve gömülme ayinlerinde çok kereler merdivenler veya basamaklar kullanılmaktadır. Ölünün ruhu bir dağın yollarından çıkmakta veya bir ağaca veyahut sarmaşığa, göğe varana kadar tırmanmaktadır. Bu kavrayışa, eski Mısır'-





dan, Avustralya'ya kadar, dünyanın hemen her yerinde rastlanmaktadır. Asurcada "ölmek" fiilinin alışılmış karşılığı "dağa tutunmak"tır. Aynı şekilde Mısır dilinde *myny* "tutunmak", ölmek yerine kullanılan bir edeb-i kelâmdır. Hind efsanevi geleneğinde, ilk ölü olan Yama dağa tırmanmış ve "birçok insana yolu" göstermek üzere "üst geçitleri" keşfetmiştir; *Rig Veda* böyle anlatmaktadır (X, 14, 1). Ural-Altay halk inanışlarında, ölülerin yolu tepelere çıkmaktadır. Kara Kırgız kahramanı Bolot ve Moğolların efsanevi kralı Kesar, öte dünyaya kabul sınaması olarak, dağların tepesinde yer alan bir mağaradan girmişlerdir; şamanın Cehenneme inişi de aynı şekilde bir mağara sayesinde olmaktadır. Mısırlılar cenaze törenlerine ilişkin metinlerinde, Ra'nın sahip olduğu merdivenin Yer ile Göğü birleştiren gerçek bir merdiven olduğunu işaret etmek üzere, *asket pet* (*asket*: yürüyüş) terimini korumuşlardır. *Ölüler Kitabı* "Tanrıları göreyim diye, benim için merdiven konuldu" demektedir. Gene *Ölüler Kitabı*'nda "Tanrılar ona, ondan yararlanarak göğe çıksın diye bir merdiven yaptılar" denilmektedir. Eski ve Orta Çağ hanedanları dönemine ait birçok mezarda bir merdiven (*maqet*) veya basamaklar yer almaktaydı. Zaten cenaze merdiveni uygulaması günümüze kadar sürmüştür. Asya'nın birçok ilkel halkı -örneğin Lololar, Karenler vs. gibi-, mezarlara, ölülerin Göklere çıkmak için kullandıkları merdivenler koymaktadırlar (16).

Biraz önce görüdüğümüz üzere, merdiven tırmanıl-

ması tutarlı olmaktan hiç uzaklaşmadan, çok zengin bir simgeciliğin taşıyıcısı olmaktadır: *bir varoluş tarzından başka birine geçişi mümkün kılan düzey kopmasını biçimsel olarak temsil etmektedir*, veya kozmolojik düzlemde yerleşirsek, *Gök; Yer ve Cehennem arasındaki iletişimi mümkün kılmaktadır.* Merdiven ve tırmanma işte bu nedenden ötürü, kabul ayin ve efsanelerinde olduğu kadar, cenaze ayinlerinde de (kralların tahta çıkış, veya kutsama veyahut da evlilik ayinlerinden ise söz etmiyoruz) önemli bir rol oynamaktadırlar. Öte yandan merdiven ve tırmanma simgeciliğine psikanalizde oldukça sık rastlanmaktadır, bu da "tarihsel" bir yaratı, belli bir tarihsel ana borçlu olunan bir icat değil de, insan psikesinin eski bir tutumuyla karşı karşıya olduğumuzu belirtmektedir (eski Mısır veya Vedalar dönemi Hind vs. diyelim). Bu başat simgeciliğin kendiliğinden yeniden keşfine dair tek bir örnekle yetiniyorum (17).

Jülien Green *Günlük*'ünde, 4 Nisan 1933'te şöyle yazmaktadır: "Korku fikri veya biraz daha güçlü diğer tüm duygular, bütün kitaplarımda, açıklanamaz bir şekilde bir merdivene bağlıymışa benzemektedirler. Bunu dün, yazdığım tüm romanları gözden geçirirken farkettim... (Romanlara atıflar yer almaktadır). Bu etkiyi hiç farketmeden nasıl tekrarlayıp durduğumu kendi kendime sordum. Çocukken beni bir merdivende izlediklerini hayal ediyordum. Annem de gençliğinde aynı endişeleri duymuş; bana bunlardan herhalde bir şeyler geçti...".





Bu Fransız yazarda ölüm fikrinin neden bir merdiven imgesine bağli olduğunu ve eserlerinde tasvir ettiği tüm dramatik olayların -aşk, ölüm, cinayet- neden bir merdiven üzerinde meydana geldiğini şimdi biliyoruz. Tırmanma veya yükselme *mutlak gerçeğe giden yol*'u simgelemektedir; ve dindışı bilinç içinde, bu gerçeğe yaklaşılması hem korku, hem sevinç; hem cazibe, hem de iticilik vs. içeren çiftedeğerli bir duyguyu harekete geçirmektedir. Kutsallaştırma, ölüm, aşk ve kurtuluş fikirleri merdiven simgeciliğinin içinde yansıtılmaktadır. Nitekim, bu varlık tarzlarının herbiri, dindışı insanlık durumunun ilga edilmesini temsil etmektedir, yani ontolojik düzeydeki bir kopuşu göstermektedir: aşk, ölüm, azizlik, metafizik bilgi aracılığıyla insan, *Brihadârangaha Upanisad*'ın dediği gibi "gerçek olmayandan gerçekliğe" geçmektedir.

Fakat unutulmaması gereken nokta, merdivenin bütün bu şeyleri simgelemesinin nedeninin, onun bir "merkez"de yer aldığının kabul edilmesi, varlığın çeşitli düzeyleri arasındaki iletişimi mümkün kılması ve nihayet üç kozmik bölgeyi birbirlerine bağlayan efsanevi merdivenin, sarmaşığın veya örümcek ağının somut bir formülünden ibaret olmasıdır.

## BİR "MERKEZ" İNŞA EDİLMESİ

Yalnızca tapınakların "Dünyanın Merkezi"nde yer aldıklarının kabul edilmekle kalmayıp, aynı zamanda her kutsal yerin, kutsalın dindışı mekâna yerleşişini belli eden her yerin bir "merkez" sayıldığını daha önce gördük. Bu kutsal mekânları inşa etmek de mümkündür. Fakat bunların inşa edilmeleri bir bakıma bir kozmogoni, bir dünyanın yaradılışıdır; bundan daha doğal bir şey olamaz, çünkü daha önce de gördüğümüz üzere, dünya bir rüşeymden, bir "merkez"den itibaren yaratılmıştır. Örneğin Veda inanışındaki ateş mihrabının inşa edilmesi dünyanın yaradılışını yeniden üretmekteydi ve mihrap ta bizatihi bir mikroevren, bir *imago mundi* idi. *Catapatha Brâhmana*'nın (I, 9, 2, 229; VI, 5, 1 vd. vs.) bildirdiğine göre, alçının yumuşatıldığı su, başat Su'dur; mihrabın tabanı olan alçı Yer'dir; yan duvarları Atmosfer'i temsil etmektedirler vs. (buna belki de, bu inşaatın aynı zamanda Kozmik bir Zaman'ın inşa edilmesi gerektirdiğini eklemek gerekir; fakat bu soruna girmenin yeri burası değildir; krş.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s. 122 vd.).

Böylece, ısrar etmenin gereği yoktur: dinler tarihi çok sayıda ayinsel olarak bir "merkez" inşa edilmesi örneğini bilmektedir. Ancak bize göre önemli bir noktayı işaret etmek gerekmektedir: eski kutsal yerlerin,





tapınak veya mihrapların dinsel etkinliklerini kaybetmeleri ölçüsünde, sonuçta bazen oldukça şaşırtıcı bir biçimde aynı "merkez" simgeciliğini temsil eden başka geometrik, mimari ve kutsal süsleme formüllerinin bulunduğu ve uygulandığı görülmektedir. Tek bir örnek verelim: *mandala*'nın inşaı ve işlevi (18). Bu "merkez", bazen de "çember" anlamına gelmekte, Tibetçeye yapılan çeviriler onu bazen "merkez", bazen de "çevreleyen" ile karşılamaktadırlar. Bir *mandala* fiili durumda, eşmerkezli olan veya olmayan, bir karenin içinde yer alan bir dizi çemberi temsil etmektedir; renkli iplikler veya boyanmış pirinç unuyla toprağın üzerine çizilen bu diyagramda, tantra panteonunun çeşitli tanrıları yer almaktadır. Böylece *mandala* bir *imago mundi*'yi ve aynı anda simgesel bir panteonu temsil etmektedir. Kabul ayini yeniyetme için, diğer şeylerin arasında, *mandala*'nın çeşitli alanlarına nüfuz etmek ve çeşitli düzeylerine ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu nüfuz etme ayini, iyi bilinen bir tapınak etrafında yürüme (*paradakshina*) veya taraçadan taraçaya sırasıyla çıkarak, tapınağın üst düzlemindeki "saf topraklar"a ulaşma ayininin eşdeğerlisi olarak kabul edilebilir. Öte yandan, yeniyetmenin bir *mandala*'nın içine yerleştirilmesi, bir labirente girerek gerçekleştirilen katılma ayiniyle ilişkilendirilebilir; zaten bazı *mandala*'ların çok açık bir labirent karakteri bulunmaktadır. *Mandala*'nın işlevinin, tıpkı labirentinki gibi ikili olduğu kabul edilebilir. Bir yandan, toprak üzerine çizilmiş bir *mandala*'ya yerleştirilme bir kabul ayiniyle eşdeğerlidir; öte yandan *mandala* yeniyetmeyi her tür

dış kötülük gücüne karşı "savunmakta" ve ona aynı zamanda yoğunlaşması ve kendi merkezini bulması için yardım etmektedir.

Fakat, tepeden veya plan üzerinde projeksiyon olarak gözüken herhangi bir Hind tapınağı *mandala*'dır. Tüm Hind tapınakları tıpkı *mandala* gibi, aynı anda bir mikroevren ve bir panteondurlar. Öyleyse niçin bir *mandala* inşa edilmektedir? Neden yeni bir "Dünyanın Merkezi"ne ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun çok basit nedeni, daha hakiki ve daha derin bir dinsel deneye ihtiyaç duyan bazı sofuların geleneksel ayinleri fosilleşmiş saymalarıdır: bir ateş mihrabının inşa edilmesi veya bir tapınağın taraçalarına tırmanılması onlara artık "Merkez"lerini bulma olanağını sağlamamaktadır. Eski insanın veya Vedalar dönemi insanının tersine, tantra dönemi insanı, bazı başat simgeleri kendi bilincinde yeniden canlandırmak üzere, *kişisel bir deney*'e ihtiyaç duymaktaydı. Zaten işte bu nedenden ötürü, bazı tantra okulları dış *mandala*'dan vazgeçerek, içselleştirilmiş *mandala*'lara başvurmuşlardır. Bu içselleşmiş *mandala*'lar iki cinsten olabilmektedir: 1° derin düşüncenin "desteği" rolünü oynayan, tamamen zihinsel bir inşa, veya 2° *mandala*'nın bizatihi kendi bedeninde belirlenmesi. Birinci durumda, yogi *mandala*'nın içine zihinsel olarak girmekte ve bu sayede, zihin dağılması ve cazibelere karşı bir "savunma"yla birlikte, bir yoğunlaşma eylemini gerçekleştirmektedir; kendini dağılmadan ve yayılmadan korumaktadır. *Mandala*'nın bizzat kendi bedeninde belirlenmesi,





kendi mistik fizyolojisini bir mikroevrenle özdeşleştirme arzusunu açığa çıkartmaktadır. İnsanın kendi "mistik bedeni" denilebilecek şeyin içine yogilik teknikleriyle girilmesine ilişkin ayrıntılı bir sunum bizi çok uzaklara götürecektir. *Cakra*'ların, kozmik hayat ile zihinsel hayatın kesişme noktaları olarak kabul edilen şu "tekerlekler"in (çemberler) birbiri peşi sıra canlandırılmalarının, bir *mandala*'nın içine kabul ayini amacıyla girişle özdeşleştirildiğini söylemek bizim için yeterli olacaktır. *Kundalini*'nin uyanması ontolojik düzey kopuşunda, yani "Merkez" simgeciliğinin tam ve bilinçli olarak gerçekleştirilişine eşdeğerlidir.

Biraz önce gördüğümüz üzere, *mandala* aynı zamanda birbiri peşi sıra, ya somut bir ayinin, ya zihinsel bir yoğunlaşmanın, ya da mistik bir fizyoloji tekniğinin desteği olabilmektedir. Bu çokdeğerlilik, bu birbirleriyle özdeşleşebilir olmalarına karşılık gene de çok sayıda olan düzeyde ortaya çıkabilme yeteneği, genel olarak Merkez simgeciliğinin karakteristiklerinden biridir. Bunu anlamak kolaydır, çünkü her insani varlık, bilinçsiz bile olsa Merkez'e ve kendi Merkez'ine yöneltmektedir; bu merkez ona bütüncül gerçeği, "kutsallığı" belli edecektir. İnsanda derinlere kök salmış olan bu hakikatin tam ortasında olma, Dünyanın Merkezinde olma, Gök ile iletişimin kurulduğu yerde olma isteği, "Dünya Merkezleri"nin kullanım alanlarının çok bol olmasını açıklamaktadır. Yukarıda insanın konutunu Evrenle özdeşleştirdiğini, ocağın veya dumanın çıkması için açılan deliğin Dünyanın Merke-

zi'yle özdeşleştirildiğini gördük. Böylece tüm evler -tıpkı tüm tapınaklar, saraylar kentler gibi- tek ve aynı ortak noktada Evrenin Merkezi'nde bulunmaktadırlar.

Fakat acaba burada belli bir çelişki yok mudur? Koskoca bir efsane, simge ve ayin bütünü *bir merkeze girmekteki güçlüğün* altını çizme konusunda uyum içindedirler, ve öte yandan bunlara rakip olarak bir dizi efsane ve ayin *Merkezin girilebilir* olduğunu belirtmektedir. Örneğin Kutsal Yerlere hacca gitmek zordur, ama herhangi bir kiliseyi ziyaret etmek de bir hacdır. Kozmik Ağaç bir yandan ulaşılabilir nitelikte değildir, ama öte yandan her yurtta bulunabilmektedir. "Merkez"e giden güzergâh engellerle doludur, fakat her kent, her tapınak, her konut Evrenin Merkezinde *yer almaktadır.* Ulysses'in çektiği sıkıntılar ve geçtiği "sınamalar" devasa boyutludurlar, fakat *ocağa* herhangi bir geri dönüş Ulysses'in Ithaca'ya geri dönüşüyle eşdeğerlidir.

Bütün bunlar insanın *ancak kutsal bir mekânda,* "Merkez"de *yaşayabileceğini* göstermektedir. Bir grup geleneğin insanın "Dünyanın Merkezi"nde çaba sarfetmeden yer alma arzusunu göstermesine karşılık, başka bir grubun buraya girmenin *güçlüğü* ve buna ek olarak *liyakati* üzerinde ısrar ettiği gözlenmektedir. Bu geleneklerin herbirinin tarihini belirlemek, bizi burada ilgilendirmemektedir. Bunlardan birincisinin -"Merkez"in insanın evinde bile inşa edilmesine izin





vereni, kolaylıktan yana olanı- hemen heryerde bulunması olgusu, bizi onu daha anlamlı olarak kabul etmeye davet etmektedir. İnsanın *cennet özlemi* adını verebileceğimiz bir konumunu açığa çıkartmaktadır. Bundan, *çaba sarfetmeden ve her zaman* Dünyanın Merkezi'nde, gerçeğin ortasında bulunmayı ve kısaltmak üzere, insanlık durumunu doğal bir şekilde aşarak, tanrısal konuma gelme arzusunu anlıyoruz; bir hıristiyan bunun için bunun düşüşten önceki durum derdi (19).

Bu sunumu, Merkez simgecilik ve ayinleriyle ancak dolaylı bir şekilde ilişkili olmasına rağmen, onları daha da geniş bir simgecilikle bütünleştirmeye yardım eden bir Avrupa efsanesini hatırlatmadan bitirmeyi istemeyiz. Söz konusu olan Parsifal ve Balıkçı Kral efsanesinin bir ayrıntısıdır (20). Graal esrarına sahip olan yaşlı kralı felceden esrarlı hastalık hatırlanmalıdır. Zaten tek acı çeken o değildir, çevresindeki herşey harabeye dönmüştür, mum gibi erimektedir: saray, kuleler, bahçeler. Hayvanlar artık ürememekte, ağaçlar meyva vermemekte, pınarlar kurumaktadır. Birçok hekim Balıkçı Kralı tedavi etmeye uğraşmış, ama hiçbir sonuç alamamıştır. Şövalyeler gece veya gündüz demeden gelmekte, hepsi de durmadan kraldan haber sormaktadır. Tek bir şövalye -fakir, tanınmamış, hatta biraz gülünç- protokolü ve kibarlığı unutma hakkını kendine tanımıştır. Adı Parsifal'dir. Saray protokolünü hiç hesaba katmadan krala yönelmiş ve ona yaklaşırken hiçbir girizgâh yapmadan, "Graal nerede?" diye sormuştur. O anda herşey aniden değişmiştir: Kral acı

çektiği yatağından kalkmış, nehirler ve çeşmeler yeniden akmağa başlamış, bitkiler yeniden doğmuş, şato mucizevi bir şekilde eski haline dönmüştür. Parsifal'in birkaç sözü Doğa'nın tümünü hayata döndürmeye yetmiştir. Fakat bu birkaç söz esas soruyu oluşturmaktaydı, yani yalnızca Balıkçı Kralı değil, Kozmos'un durumunu ilgilendirebilecek yegâne problem; en mükemmel gerçek, kutsal hayatın Merkez'i ve ölümsüzlüğün kaynağı nerede bulunmaktaydı? Aziz Graal nerede bulunmaktaydı? Parsifal'den önce hiçkimse bu merkezi soruyu sormayı akıl edememişti ve dünya bu metafizik ve dinsel kayıtsızlık yüzünden, bu hayal gücü eksikliği ve gerçeğin arzulanmaması yüzünden yok olmaktaydı.

Devasa bir Avrupa efsanesinin bu küçük ayrıntısı bize en azından, Merkez simgeciliğinin bilinmeyen bir yanını açık etmektedir: evrensel hayat ile insanın selâmeti arasında sıkı bir dayanışmanın varlığının yanısıra, kozmik hayatın sürekli olarak yenilenmesi için *selâmet sorununun ortaya konulmasının* yeterli olduğu, merkezi sorunu, yani Sorunu ortaya koymanın yeterli olduğu. Çünkü efsanenin bu parçasının gösteriyora benzediği üzere, ölüm çoğu zaman bizim ölümsüzlük karşısındaki kayıtsızlığımızın sonucundan başka birşey değildir.





## BİRİNCİ BÖLÜM DİPNOTLARI

(1) Bkz. aşağıda, bölüm III, *"bağlayıcı tanrı"* ve *düğüm simgeciliği*

(2) Bkz., bizim, *Le Mythe de l'Eternel Retour: Archétypes et Répétition*, Paris Gallimard, 1949, s. 68 vd.

(3) Krş. W. J. Knight, *Cumaean Gates*, Oxford, 1936; Karl Kèrèngi, *LabyrinthStudien*, Amsterdam-Leipzig, 1941, Albae Vigilae, Heft, XV.

(4) Bizim, *Traité d'Histoirce des Religions*, Paris, Payot, 1949, s. 315 vd.

(5) Krş. R. Pettazzoni, *Mitti e Leggende*, I, Torino, 1948, s. V; *ibid*, "Verita del Mito", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, c. XXI, 1947-1948, s. 104-116; G. van der Leeuw, "Die Bedeutung der Mythen", *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen, 1940, s. 287-293; M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 350 vd.

(6) P. Schebesta, *Les Pygmées*, Fra. çev. 1940, s. 156 vd.

(7) Örnek olarak krş., W. Gaerte, "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg-Erdnabet und Weltenströme", *Anthropos*, IX, 1914, s. 956-979.

(8) Krş., bizim, *Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Payot, 1951

(9) Krş., bizim, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 236 vd.; *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, s. 244 vd.; hıristiyan Haç simgeciliği = Kozmik Ağaç konusunda bkz. H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Paris, 1951, s. 61 vd.

(10) Krş., bizim, *Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, s. 171 vd'daki malzemeler ve bibliyografya.

(11) A. A. Popov, *Tavgijcy Materialy poetnografii avamskich tavgicev*, Moska-Leningrad, 1936, s. 84 vd; bkz. *Le Chamanisme*, s. 160 vd.

(12) Krş. E. Emsheimer. "Schamanentrommel und Trommelbaum". *Ethos*. c. IV, 1946, s. 166-181.

(13) Kabul ayini bağlamında bir tören ağacına çıkılmasına. Endonezya. Güney Amerika (Araucan) ve Kuzey Amerika (Pomo) Şamanlıklarında da rastlanmaktadır. krş. *Le Chamanisme*. s. 122 vd. 125 vd.

(14) Bkz.. *Le Chamanisme*, s. 235 vd.

(15) Krş., bizim. *Le Chamanisme*. s. 248 vd'daki malzemeler. Hıristiyan yükselme simgeciliği konusunda bkz. Louis Beirnaert, "Le Symbolisme ascensionel dans la liturgie et la mystique chrétiennes" *Eranos-Jahrbuch*, XIX. Zürih, 1951. s. 41-63.

(16) Bkz., *Traité d'Histoire des Religions*, s. 96 vd: *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, s. 420 vd.

(17) Bkz. İncelememiz. "Durohâna and the 'making dream'". *Art and Thought, A volume in honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy*. Londra. 1947. s. 209 vd.

(18) Bkz., bizim. *Techniques du Yoga*, Gallimard. 1948. s. 183 vd: Giuseppe Tucci. *Teoria e pratica del mandala*. Roma, 1949. *mandala*'nın simgeciliği hakkında bkz., C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürih. 1944. s. 130 vd: *ibid.*. *Gestaltungen des Unbewussten*. Zürih. 1930. s. 187 vd.

(19) Krş. *Traité d'Histoire des Religions*. s. 326 vd: *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, s. 417, 428 vd.

(20) *Perceval*. ed. Hucher. s. 466: Jessie C. Weston. *From Ritual to Romance*. Cambridge. 1920. s. 12 vd. Aynı motife sir Gawain dizisinde de rastlanmaktadır. Weston. *ibid*.





## İKİNCİ BÖLÜM

# HİND ZAMAN VE EBEDİLİK SİMGECİLİKLERİ

## EFSANELERİN İŞLEVİ

Hind efsaneleri "Hindli" olmaktan önce "efsane"dirler, yani eski insanlığın özel bir zihinsel yaratı kategorisinin bir parçasını oluşturmaktadırlar; bunun sonucu olarak, başka herhangi bir geleneksel efsane grubuyla karşılaştırılabilir niteliktedirler. Hind Zaman mitolojisini sunmadan önce, efsane olarak, zihnin başat biçimi olarak Efsane ile Zaman arasında varolan sıkı ilişkileri hatırlatmak bizim için önem taşımaktadır. Çünkü, eski toplumlarda yerine getirdiği kendine özgü işlevlerin -bunların üzerinde burada durmuyoruz- dışında, efsane Zaman'ın yapısına ilişkin olarak getirdiği ifşalarla da önem kazanmaktadır. Bugün üzerinde anlaşmaya varılacağı gibi, bir efsane *in principio*, yani "başlangıçlar"da, başat ve zaman dışı bir anda, *kutsal* bir *zaman* aralığında meydana gelmiş olan olayları anlatmaktadır. Bu efsanevi veya kutsal zaman, dindışı zamandan, sürekli ve geriye döndürülmesi mümkün olmayan ve kutsallıktan arındırılmış günde-

lik varoluşumuzun içinde yer aldığı süreden, niteliksel olarak farklıdır. Bir efsane anlatılırken, sözü edilen olayların içinde gerçekleştikleri kutsal zaman bir bakıma yeniden güncelleştirilmektedir (zaten geleneksel toplumlarda işte bu nedenle, efsaneler herhangi bir zamanda ve nasıl olursa öyle anlatılmaz: bu efsaneler ancak kutsal mevsimlerde, çayırda ve gece veya ayin öncesi veyahut sonrası, ateşin etrafında vb. ezberden söylenebilir). Eğer terimi kullanmamıza izin verilecek olursa, zamandışı bir zaman içinde, tıpka bazı mistiklerin ve filozofların ebediyeti öyle hayal ettikleri gibi, süresi olmayan bir an içinde cereyan ediyor sayılmaktadır.

Bu farkına varış önemlidir, çünkü bunun arkasından efsanelerin ezbere okunmasının, bunları ezberden okuyanlar ve dinleyenler için sonuçsuz olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bir efsanenin anlatılması gibi basit bir olgudan ötürü dindışı zaman -hiç değilse simgesel olarak- ilga edilmektedir: anlatıcı ve dinleyiciler kutsal ve efsanevi bir zamana aktarılmış olmaktadırlar. Başka bir çalışmada (1), dindışı zamanın örnek modeller ve efsanevi olayların yeniden güncelleştirilmesi aracılığıyla ilga edilmesinin, her geleneksel toplumun kendine özgü vurgularından birini oluşturduğu ve bu vurgunun eski toplumu bizim modern toplumlarımızdan ayırmaya tek başına yeterli olduğunu göstermeyi denemiştim. Geleneksel toplumlarda Zaman'ı devrevi olarak ilga etmek, geçmişi silmek ve bir bakıma kozmogoniyi yeniden güncelleştiren bir ayinler di-





zisi aracılığıyla Zaman'ı yeniden canlandırmak üzere bilinçli ve iradi olarak çaba sarfedilmekteydi. Burada bizi konumuzdan fazlasıyla uzaklaştıracak olan incelemelerin içine girmekten kaçınabiliriz. Bir efsanenin insanı kendi zamanından, kendi bireysel, kronolojik, "tarihsel" zamanından kopartarak, onu en azından simgesel olarak Büyük Zaman'ın içine, bir süre tarafından oluşturulmadığı için ölçülemez olan paradoksal bir anın içine aktardığını hatırlatmakla yetinelim. Bunun anlamı, efsanenin Zaman'a ve çevre dünyada bir kopuşa yer açmasının gerektiğidir; efsane Büyük Zamana, kutsal Zamana doğru bir açılışı gerçekleştirmektedir.

İnsan yalnızca bir efsaneyi dinleyerek dindışı durumunu, bugün öyle söylenme adetinin edinildiği gibi, "tarihsel konumu"nu unutmaktadır. Birinin "tarihsel konum"da olduğunu söyleyebilmek için, tarihsel bir uygarlığa mensup olması kesinlikle gerekli değildir. Böcekler ve köklerle beslenen Avustralyalı da kendini "tarihsel bir konum"da, yani iyice sınırlandırılmış, belli bir ideoloji içinde ifade edilmiş ve belli bir toplumsal ve ekonomik örgütlenme tarzı tarafından desteklenen bir konumda bulmaktadır; Avustralyalının varoluşu cins olarak, çok muhtemelen Eski Taş Çağı insanının tarihsel konumunun bir çeşidini temsil etmektedir. Çünkü "tarihsel konum" terimi, kelimenin asıl anlamında "tarih"i zorunlu olarak gerektirmemektedir; yalnızca insani durumu olduğu haliyle, yani belli bir davranış sisteminin yönetimindeki bir durum olarak

gerektirmektedir. Oysa, çok daha gelişmiş bir uygarlığa mensup bir kişi, örneğin bir Çinli veya bir Hindu veyahut herhangi bir Avrupalı çiftçi de tıpkı bir Avustralyalı gibi, bir efsaneyi dinlerken kendi özel konumunu bir bakıma unutmakta, ve başka bir dünyaya, artık onların zavallı küçük Evrenleri olmayan başka bir Evrene aktarılmaktadırlar.

Bu kişilerin herbiri için, Avustralyalı için olduğu kadar, Çinli, Hindu ve Avrupalı köylü için de efsanelerin doğru olduklarını, çünkü *kutsal* olduklarını, çünkü kutsal varlıklar ve olaylardan söz ettiklerini hatırlatalım. Bunun sonucu olarak, bir efsane ezberden okunurken veya dinlenirken, kutsalla ve gerçekle yeniden temas kurulmakta ve bunu yaparken dindışı durum, "tarihsel konum" aşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, zamansal konum ve hepsi de "cahil" olduklarından ötürü insanların payına düşen dar kafalı yeterlik aşılmaktadır; yani insanlar kendilerini ve Gerçeği kendi özel konumlarıyla özdeşleştirmektedirler, işte aşılan budur. Çünkü cehalet en başta Gerçeğin, aramızdan herkesin *oluyora benzediğimiz* veya sahipmişe benzediğimiz ile Gerçek arasındaki şu sahte özdeşliktir. Bir politikacı tek ve doğru gerçeğin siyasal güç olduğuna inanmaktadır, bir milyoner yalnızca zenginliğin gerçek olduğuna ikna olmuştur, bir allâme aynı şeyi kendi araştırmaları, kitapları, laboratuvarları için düşünmektedir ve böyle uzayıp gitmektedir. Aynı eğilim daha az medenileşmiş insanlarda, "ilkeller" ve "vahşiler"de de görülmektedir. Yalnızca şu farkla ki, onların arasında





efsaneler hâlâ canlıdır ve buna bağlı olarak onları gerçek-olmayanla tamamen ve sürekli olarak özdeşleşmekten korumaktadırlar. Efsanelerin devrevi olarak okunmaları, dindışı varoluşun yanılsamalarının diktiği duvarları yıkmaktadırlar. Efsane Büyük Zamanı sürekli olarak yeniden güncelleştirmekte ve bunu yaparken de, dinleyicileri, bu dinleyici kitlesine diğerleri arasında, dindışı bireysel varoluş düzleminde ulaşılması olanaksız bir Gerçeğe yaklaşma olanağı veren insanüstü ve tarihüstü bir düzleme aktarmaktadır.

## HİND ZAMAN EFSANELERİ

Bazı Hind efsaneleri, bireysel ve tarihsel zamanı "kırma" ve efsanevi Büyük Zamanı yeniden güncelleştirme konusundaki bu başat işlevi çok özel bir talihle aydınlatmaktadır. Buna ilişkin olarak *Brahmavaivanta Purâna*'dan alınan ve yeri doldurulamayan Heinrich Zimmer'in *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (2) adlı kitabında özetleyip yorumladığı ünlü bir örneği vereceğiz. Bu metnin, Büyük Zamanı daha işin başında bir bilgi aracı olarak devreye sokmak ve buradan hareketle Maya bağlarının çözülmesini aydınlatmak gibi bir yararı vardır.

İndra Ejderha Vrtra'ya karşı kazandığı zaferden sonra, tanrıların konutunu yeniden yapmaya ve güzel-

leştirmeye karar vermiştir. Tanrısal zenaatkâr Viçvakarman bir yıl süren bu çalışmadan sonra muhteşem bir saray inşa etmeyi başarmıştır. Fakat İndra memnun kalmış gibi gözükmemektedir; inşaatı daha da büyütmek, onu daha ihtişamlı ve dünyada bir benzeri daha olmayan bir hale getirmek istemektedir. Sarfettiği çabadan ötürü tükenen Viçvakarman, yaratıcı tanrı Brahma'ya yakarmıştır. O da ona yardım etmeye söz vermiş ve kendinin de basit bir aletinden ibaret olduğu Yüce Varlık Visnu'ya başvurmuştur. Visnu, İndra'yı gerçeğe döndürme işini üstlenmiştir.

Günlerden birgün hırpani bir erkek çocuk İndra'yı sarayında ziyaret etmiştir bu bizzat Visnu'dur, bu kıyafete, Tanrıların kralını küçük düşürmek için bürünmüştür. Ona kimliğini hemen açıklamamış ve ona "çocuğum" diye hitap ederek, sayılamayacak kadar çok evrene o ana kadar gelmiş olan sayılamayacak kadar çok İndra'dan söz etmeye başlamıştır. Ona "bir İndra'nın hayatı ve krallığı 71 *eon* (bir devre, bir *mahâyuga*, 12.000 tanrısal yıldan, yani 4.200.000 insani yıldan meydana gelir) sürer; Brahma'nın bir gece ile bir gündüzü 28 İndra'nın varoluş sürelerine eşdeğerlidir. Fakat Brahma'nın bu şekilde, Brahma gecesi ve gündüzü cinsinden ölçülen varlığı yalnızca 108 yıldır. Bir Brahma'yı başka bir Brahma izler; biri yatar, diğeri kalkar. Onları saymak mümkün değildir. Bu Brahmaların sayısının sınırı yoktur -İndralar için ise hiçbir şey söylemiyoruz...-





"Fakat herbirinin kendi Brahmaları ve kendi İndraları olan Evrenlerin sayısını kim tahmin edebilir? Düşünülebilecek en uzak noktanın ötesinde, tüm uzayın ötesinde Evrenler sonsuz bir şekilde doğmakta ve yokolmaktadırlar. Bu evrenler tıpkı hafif gemiler gibi, Visnu'nun bedenini oluşturan saf ve dipsiz suyun üzerinde yüzmektedirler. Bu bedenin herbir küçük deliğinden bir an için bir Evren çıkmakta ve patlamaktadır. Bunları sayabileceğinizi mi sanıyorsunuz? Bütün bu Evrenlerin tanrılarını sayabileceğinize inanıyor musunuz -şu andaki ve geçmiş evrenler-?"

Oğlanın söylevi esnasında, sarayın büyük salonunda bir karınca alayı belirmiştir. İki metre genişliğinde bir saf halinde sıraya girmiş olan karınca kitlesi döşemenin üzerinde geçit yapmaktaydı. Oğlan onları farkedince duraklamış, sonra şaşırarak gülmeye başlamıştır. İndra "neden gülüyorsun" diye sorunca, "Karıncaları uzun bir alay halinde resmi geçit yaparken gördüm ey İndra. Bunlardan herbiri eskiden bir İndra'ydı, herbiri imanı sayesinde eskiden Tanrılar kralı mertebesine yükselmişti. Fakat şimdi birçok beden değiştirmeden sonra herbiri yeniden karınca oldu. Bu karınca ordusu eski bir İndralar ordusudur..." diye cevap vermiştir.

İndra bu ifşanın üzerine gururunun ve tutkularının ne kadar boş olduğunu anlamıştır. Harika mimar Viçvakarman'ı çağırmış, ona şahane bir ödül vermiş ve tanrıların sarayını büyütmekten tamamen vazgeçmiş-

tir.

Bu efsanenin niyeti şeffaftır. Visnu'nun bedeninden çıkan ve kaybolan sayılamayacak kadar çok Evren'in başdöndürücü bir şekilde hatırlatılması, İndra'yı uyandırmaya tek başına yetmiştir; yani onu kendi Tanrılar kralı "durumu"nun sınırlı ve katı bir şekilde şartlanmış ufkunu aşmaya zorlamak için yeterli olmuştur. Hatta buna "tarihsel konumunu" aşması da diyerek ekleme yapma eğilimi de bulunmaktadır, çünkü İndra ancak belli bir tarihsel anda, muazzam kozmik dramın belli bir aşamasında, tanrıların Büyük savaşçı Önderi olarak bulunmaktadır. İndra bizzat Visnu'nun ağzından *gerçek bir tarih* dinlemektedir: dünyaların ebedi yaratılışı ve yokedilişlerinin tarihi, bunun yanında onun kendi tarihi. Vrtra üzerinde olanıyla zirvesine ulaşan sayılamayacak kadar çok kahramanlık macerası, aslında "sahte tarihler" olmuşa benzemektedirler, yani bunlar aşkın anlamları olmayan olaylardır. *Gerçek tarih* ona Büyük Zamanı, her varlığın ve her kozmik olayın hakiki kaynağı olan efsanevi zamanı ifşa etmektedir. İşte bu nedenden ötürü, tarihsel olarak şartlandırılmış "konumu"nu aşabilir ve dindışı zaman tarafından, yani onun kendi "tarih"i tarafından yaratılmış yanılsamalı örtüyü yırtabilir ve böylece İndra gurur ve cehalet hastalıklarından iyileşebilir; hıristiyan terimleriyle söylenmesi halinde, "kurtulmuş"tur. Ve efsanenin bu selâmete kavuşturucu işlevi yalnız İndra için değil, aynı zamanda onun macerasını dinleyen bütün insanlar için de çalışmaktadır. Dindışı zamanı aşkınlaştırmak, efsanevi Büyük Zamanı yeniden bulmak yüce gerçeğin ifşa edilişine eşdeğerli olmaktadır. Bu, ancak efsaneler ve simgeler aracılığıyla yaklaşabilen, sıkı sıkıya metafizik bir gerçektir.





Bu efsanenin, ileride döneceğimiz bir devamı vardır. Şu an için, Visnu tarafından çok etkileyici bir şekilde sunulan devrevi ve sonsuz zaman kavrayışını bütün Hind'e ortak kozmik devrelere ilişkin kavram olduğunu belirtelim. Evrenin devrevi olarak yaradılış ve yokedilişine olan inanç *Atharva Veda*'da da (X, 8, 39-40) bulunmaktadır. Zaten bu inanç tüm eski toplumların *Weltanshauung*'una dahildir.

## "YUGALAR" DOKTRİNİ

Hind bu arada, Evrenin devrevi yaradılış ve yokedilişlerinin sayısını, giderek dehşete düşüren oranlarda artırarak, bir kozmik devreler doktrini yoğurmuştur. En küçük devrenin ölçü birimi *yuga*, "çağ"dır. Bu *yuga*'nın öncesinde bir "şafak", sonrasında bir "günbatımı" yer almakta, bunlar "çağlar"ı birbirlerine bağlamaktadırlar. Tam bir devre veya *mahâyuga*, süreleri eşit olmayan dört "çağ" dan oluşmakta, bu çağların en uzunu devrenin başında en kısası da sonunda ortaya çıkmaktadır. Bu *yuga*'ların adları, zar oyunundaki "atış"ların adlarıdır. *Krta yuga* (kr: yapmak, tamamla-

mak fiilinden) "tamamlanmış çağ" demektir, yani zar oyununda kazanan atış, zarın dört gelmesidir. Çünkü Hind geleneğine göre dört sayısı toplamı, tamlığı, mükemmelliği simgelemektedir. *Krta yuga* mükemmel çağdır; işte bu nedenden ötürü aynı zamanda *satya yuga*, yani "gerçek çağ", doğru, hakiki, mükemmel de denilmektedir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, altın çağdır; adaletin, mutluluğun, bolluğun egemen olduğu mutlu çağdır. *Krta yuga* süresince. Evrenin ahlâki düzeni olan *dharma*'ya tamamen uyulmaktadır. Üstelik bütün varlıklar bu düzene kendiliklerinden, zorlama olmadan uymaktadırlar, çünkü *krta yuga* süresince, *dharma* bir bakıma insanın varoluşuyla özdeşleşmektedir. *Krta yuga*'nın mükemmel insanı, kozmik kuralı ve buna bağlı olarak ahlâki yasayı kendi bedeninde somutlaştırmaktadır. Varoluşu örnek niteliktedir, ilk örnektir. Hind dışı diğer geleneklerde bu altın çağ ilksel cennet dönemine eşdeğerlidir.

İzleyen çağ *tretâ yuga*, "üçlü"dür, üç gelen zardan ötürü böyle adlandırılmakta ve çoktan bir gerilemeyi işaret etmektedir bile. İnsanlar artık *dharma*'nın ancak dörtte üçüne uymaktadırlar. Çalışma, eza ve ölüm artık insanların payına düşmektedir. Ödev artık kendiliğinden değildir, öğrenilmesi gerekmektedir. Dört kasta özgü tarzlar bozulmaya başlamışlardır. *Dvâpara yuga* ("iki" tarafından belirlenen "çağ") ile, yeryüzünde *dharma*'nın yalnızca yarısı ayakta kalmaktadır. Günahlar ve mutsuzluklar artmakta, insan ömrünün süresi de azalmaktadır. *Kali yuga*, "kötü çağ" esnasında





*dharma*'nın yalnızca çeyreği kalmıştır. *Kali* terimi bir gelen zarı işaret etmektedir, yani kaybeden atıştır (zaten kötü bir cin tarafından kişiselleştirilmektedir); *kali* aynı zamanda kavga, nifak anlamlarının yanısıra, genel olarak bir varlık veya eşya grubunun en kötülerini işaret etmektedir. İnsan ve toplum kali yuga'da en uç çözülme noktalarına ulaşmaktadırlar. *Visnu Parâna*'ya göre (IV, 24) *kali yuga*'nın varlığı, bu dönemde toplumsal mertebenin yalnızca mülkiyet tarafından belirlenmesiyle, zenginliğin yegâne erdem kaynağı haline gelmesiyle, tutku ve şehvet düşkünlüğünün eşler arasındaki yegâne bağ olmasıyla, sahtekârlık ve yalanın hayattaki yegâne başarı koşulu haline gelmeleriyle, cinselliğin yegâne zevk kaynağı olmasıyla ve dış dinin yalnızca ayinlerden ibaret olup, maneviyatla karıştırılmasıyla anlaşılmaktadır. Binlerce yıldan beri tabii ki *kali yuga*'nın içinde yaşamaktayız.

4, 3, 2, 1 rakamları aynı anda hem *yuga*'nın azalan süresini, hem de buna bağlı olarak *dharma*'nın sürekli azalmasını belirtmektedirler, zaten insan hayatının süresinin azalması da buna denk düşmektedir; insan ömründeki bu azalmaya, daha önce gördüğümüz üzere, adetlerde bir gevşeme ve aklın sürekli bir gerilemesi eşlik etmektedir. Pâncarâtra gibi bazı Hind okulları devreler teorisine "bilginin düşüşü" (*Jnâna brança*) doktrinini eklemektedirler.

Bu *yuga*'lardan herbirinin nisbi süresini çeşitli biçimlerde hesaplamak mümkündür: herşey yıllara atfe-

dilen değere bağlıdır, yani kabul edilenin insani yıl veya herbiri 360 insani yıldan oluşan "tanrısal" yıl olmasına göre değişmektedir. Birkaç örnekle yetinilecektir. Bazı kaynaklara göre (*Manu*, I, 69 vd.; *Mahâbbarâta*, III, 12, 826), *krta* 4.000 yıl sürmekte, buna 400 yıllık "şafak" ve bir o kadar "günbatımı" eklenmektedir; bunun arkasından 3.000 yıllık *treta yuga*, 2.000 yıllık *dwâpara* ve 1.000 yıllık *kali yuga* gelmektedir (tabii ki bunlara denk düşen "şafak" ve "günbatım"ları eklenmelidir). Tam bir devre, mir *mahâyuga* demek ki 12.000 yıldır. Bir *yuga*'dan diğerine geçiş, herbiri bir karanlıklar aşamasıyla sona eren her *yuga*'nın içinde bile bir inişi belirleyen bir "gün batımı" esnasında meydana gelmektedir. Devrenin sonunda, yani dördüncü ve sonuncu *yuga*'nın sonuna yaklaşıldığı ölçüde, "karanlıklar" yoğunlaşmaktadır. Şu anda içinde bulunduğumuz sonuncu *yuga* zaten en mükemmelinden "karanlıklar çağı" olarak kabul edilmektedir, çünkü bu çağ bir kelime oyunuyla tanrıça Kali'yle (Kara) ilişkiye sokulmuştur. Kali, Çiva'nın karısı Büyük Tanrıça Çakti'nin birçok adından biridir. Büyük Tanrıçanın bu adıyla, Sanskritçenin *kâlâ* (zaman) kelimesi arasında ilişki kurma işi de sektirilmemiştir; Kali yalnızca "Kara" olmakla kalmamakta, aynı zamanda Zaman'ı da kişiselleştirmektedir (3). Etimoloji açısından her ne olursa olsun, *kâla* (zaman), Tanrıça Kali ve *kali yuga* arasında kurulan ilişki yapısal düzlemde mümkün hale getirilmiştir. Zaman "kara" dır, çünkü irrasyonel, katı, acımasızdır ve Kali tıpkı diğer tüm Büyük Tanrıçalar gibi, Zamana, biçimlendirdiği ve tamamlarına erdirdiği





kaderlere hükmetmektedir.

Tam bir devre, bir *mahâyuga* bir "çözülme"yle, bininci devrenin sonunda daha kökten bir şekilde tekrarlanan (*mahâpralaya*) bir pralaya ile sona ermektedir. Çünkü daha sonradan yapılan spekülasyon, başat "yaradılış-yokoluş-yaradılış" ritmini sonsuza kadar yeniden üretmiştir; bunun ölçü birimi olan *yuga*'yı giderek daha geniş devrelere yansıtarak yapmıştır. Bir *mahâyuga*'yı meydana getiren 12.000 yıl, herbiri 360 yıl süren "kutsal yıllar" olarak kabul edilmiş, böylece tek bir kozmik devrenin süresi 4.320.000 yıla çıkmıştır. Bin tane *mahâyuga* bir *kalpa* (biçim; 14 *kalpa* bir *manvantâra* oluşturmaktadır, bunun böyle adlandırılmasının nedeni, her *manvantâra*'ya bir Manu'nun efsanevi bir Ata-Kral ın hükmettiğinin varsayılmasıdır). Bir *kalpa* Brahma'nın hayatının bir gününe eşdeğerlidir, bir diğer *kalpa* ise bir gecesine denk düşmektedir. Brahma'nın bu "yıllar"ının yüz tanesi, yani insani yıl cinsinden 311.000 milyar yıl tanrının ömrü olmaktadır. Fakat Brahma'nın bu kadar uzun olan ömrü Zaman'ı tüketmeyi başaramamaktadır, çünkü tanrılar ebedi değillerdir ve kozmik yaradılışlar ve yokoluşlar birbirlerini ad *infinitum* izlemektedirler.

Bu rakam sağanağından akılda tutulması uygun düşen nokta, kozmik zamanın devrevi hareketidir. Nitekim aynı olgunun sonsuz bir tekrarlanışına (yaradılış-yokoluş-yaradılış) tanık olmaktayız; bu her *yuga* esnasında hissedilmekte ("şafak" ve "günbatımı") ama *ma-*

*hâyuga* tam olarak gerçekleştirilmektedir. Brahma'nın ömrü böylece *mahâyuga*'lardan 2.500.000 tanesini içermektedir; bunların herbiri aynı aşamalardan (*krta, tretâ, dwâpara, kali*) meydana gelmekte ve bir *pralya* ile, bir *ragnarök*'le sona ermektedir (kozmik Yumurtanın her *kalpa*'nın sonunda, *mahâpralaya* esnasında meydana gelen "toptan" çözülmesi anlamında kesin yokoluş. *Mahâpralaya*'nın bütün "biçim"lerin ve tüm varoluş tarzlarının farklılaşmamış bir başlangıç *prakrti*'sine gerilemelerini gerektirdiğini belirtelim. Efsanevi düzlemde, yüzeyinde Büyük Tanrı Visnu'nun uyuduğu ilksel Okyanus'un dışında hiçbir şey kalmamaktadır).

*İnsan hayatının tarih olarak* değerini kaybetmesinin (4) -bu hayat, orantılı olarak ve yalnızca süresinden ötürü, onların ontolojik özlerini tüketerek, tüm *biçim*'lerin *aşınmasını* harekete geçirmektedir- ötesinde ve burada da karşımıza çıkan evrensel gelenek olan *başlangıçların mükemmelliği*'nin (sadece *gerçekleştiği, biçim kazandığı* ve *sürdüğü* için tedricen kaybedilmiş olan cennet efsanesi) ötesinde, bu rakam cümbüşü içinde dikkat etmemiz gereken nokta, Kozmos'un temel ritminin *ebedi tekrarlanışı*'dır: devrevi tahrip ve yeniden yaradılış. Bir başı ve sonu olmayan ve *mâyâ*'nın kozmik dışa vurumu olan devreden, insan ancak ruhani bir özgürlük eylemiyle kurtulabilir (çünkü bütün kurtarıcı tarafından getirilen selâmet konusundaki Hind çözümleri, önceden kozmik yanılsamadan kurtuluşa ve ruhani özgürlüğe indirgenmektedirler).





İki büyük heterodoks mezhep olan Budizm ve Jainizm, devrevi zaman konusundaki doktrini ana hatlarıyla kabul etmekte ve onu 12 parçalı bir tekerleğe benzetmektedirler (bu imge Veda metinlerinde daha önceden kullanılmıştır, kr., *Alharva Veda*, X, 8, 4, *Rig Veda*, I, 164, 115 vs.). Budizm kozmik devrelerin ölçü birimi olarak *kalpa*'yı (palicede *kappa*) benimsemekte, bunu, metinlerin "hesaplanamaz" olarak (*asamkhyeya*; palicede, *asankheyya*) nitelikleri değişken sayıda parçaya bölmektedirler. Pali kaynakları genel olarak dört *asankheyya*'dan ve yüz bin *kappa*'dan söz etmektedirler (örneğin bkz., *Jâlaha*, I, s.2). *Mahâyana* yazınında "hesaplanamazlar"ın sayısı 3, 7 ve 33 arasında değişmektedir ve bunlar Boddhisattva'nın çeşitli Kozmoslardaki kariyeriyle bağlantılı hale getirilmişlerdir. İnsanın tedrici bozulması, Budist gelenekte insan ömrünün sürekli bir kısalmasıyla işaret edilmiştir. Böylece *Dighanikâya*'ya göre (II, 2-7) ilk Buda döneminde yani onun zuhurunu sağlayan Vipassi'nin döneminde 91 *kappa* olmuş, insan ömrü 80.000 yıl sürmüştür; ikinci Buda Sikki'nin döneminde 31 *kappa* olmuş ve insan ömrü 70.000 yıla düşmüştür. Ve liste böyle uzayıp gitmektedir. Yedinci Buda Gautama, insan ömrü yalnızca 100 yıl olduğu zaman, yani en uç sınırına indiğinde zuhur etmiştir (aynı motifi İran mahşer teorilerinde de bulmaktayız). Fakat Hind spekülasyonunun tümü için olduğu gibi, Budizm için de zaman sınırsızdır; ve Boddhisattva, tüm varlıklara *in aeternum* selâmete ilişkin iyi haberi duyurmak üzere bedene bürünecektir. Zamandan çıkmanın, varoluşların demir

çemberlerini kırmanın tek olanağı, insanlık durumunun ilgası ve Nirvâna'nın elde edilmesidir. Zaten tüm bu "hesaplanamaz"lar ve bütün bu sayısız *eon*'ların aynı zamanda selâmete götürme işlevleri de vardır: yalnızca onların panoramalarının seyredilmesi insanı dehşete düşürmekte ve onu "gerçekleştirmeye" zorlamaktadır, böylece bu hep elden kaçan aynı varoluşa milyarlarca kere yeniden başlamakta ve aynı acıları sınırsız kere yeniden çekmektedir; bu onun kaçış iradesini artırmaktadır, yani onu "varolan" konumunu kesin olarak aşmaya itmektedir.

## KOZMİK ZAMAN VE TARİH

Bir an için şu kesin noktanın üzerinde duralım: sonsuz Zaman, Evrenlerin yaradılışlarının ve yokedilişlerinin sonsuz dizisi görüşü, son çözümlemede "bilgi aleti" ve özgürleşme aracı olarak değerlendirilen ebedi geri dönüş efsanesi. Büyük Zaman bakış açısı içinde, her varoluş geçici, uçucu ve yanılsamadır. Esas kozmik ritmler düzleminde, yani *mahâyugalar, kalpalar, manvantâralar* düzleminde ele alınan insan varoluşu ve tarihin bizzat kendi -içerdiği sayısız imparatorluklar, hanedanlar, devrimler ve karşı-devrimlerin hepsiyle birlikte- geçici ve bir bakıma gerçekdışı olarak ortaya çıkmakla kalmamakta, aynı zamanda Evren'in kendi gerçeğinden boşaltılmış olmaktadır, çünkü daha önce gördüğümüz üzere Evrenler Visnu'nun gövdesindeki sayısız delikten, sürekli olarak doğmakta ve suların yüzeyinde patlayan bir kabarcık kadar çabucak yok olmaktadırlar. Zaman *içinde* varoluş ontolojik olarak bir varolmama, bir gerçekdışılıktır. Hind idealizminin iddiasını ve en başta da Vedunta'nın dünyanın yanılsama olduğu, gerçeklikten yoksun olduğu iddiasını bu yönde anlamak gerekir: dünya gerçeklikten yoksundur, çünkü süresi sınırlıdır çünkü geri dönüş bakış açısı içinde bir süre-olmayandır. Bu masa gerçekdışıdır, ama bunun nedeni kelimenin esas anlamında varolmaması değildir, yoksa bizim duyularımızın bir yanılsaması olurdu, çünkü o bir yanılsama değildir: şu belirgin anda varolmaktadır; ama bu masa bir yanılsamadır, çünkü bundan on bin veya yüz bin yıl sonra varolmayacaktır. Tarihsel dünya, binlerce kuşağın çabalarıyla güçlükle inşa edilen toplumlar ve uygarlıklar, bütün bunlar yanılsamadır, çünkü tarihsel dünya kozmik ritmler düzleminde bir an kadar sürer. Veda, budist, *rsi*, Yoga, *sâdha* vb. Sonsuz Zaman ve Ebedi Geri dönüşün dersinden mantıklı sonuçlar çıkartarak dünyadan vazgeçmekte ve mutlak Gerçeği aramaktadırlar; çünkü yanılsamadan kurtulma ve Mâyâ'nın örtüsünü yırtma konusunda onlara yalnızca Mutlağın bilinmesi yardımcı olmaktadır.

Fakat bir Hindlinin sonsuz Devrevi Zaman'ın keşfinden çıkartmaya hakkının olduğu yegâne sonuç, dünyadan vazgeçmek değildir. Bugün daha iyi anlamaya başlanıldığı üzere, Hind yalnızca dünyanın olumsuz-

lanmasını ve toptan reddini tanımış değildir. Hep Evren'in temel gerçekdışılığından yola çıkan Hind maneviyatı, aynı zamanda zorunlu olarak çilekeşliğe veya dünyanın terkine götürmeyen bir yolu da yoğurmuştur. Örneğin Krisna'nın *Bhagavad-Gitâ*'da önerdiği (5) yol böyledir: *phalatrsnavairâgya*, yani "kendi eylemlerinin ürünlerinden vazgeçmek" kendi eylemlerinden sağlayabileceği yarardan vazgeçmek, ama eylemin kendinden vazgeçmemek. Bu yol, macerasını yukarıda anlattığımız Visnu ve İndra efsanesinin devamını aydınlatmaktadır.

Nitekim, Visnu'nun ifşalarıyla küçük düşen İndra savaşçı tanrı olmaktan vazgeçerek, en müthişinden bir çilekeşlik için dağlara çekilmiştir. Başka terimlerle, Dünyanın gerçekdışılığı ve boşluğunun keşfinin ona yegâne mantıklı sonucu olarak gözüken şeyi yapmaya hazırlanmaktadır. Tam da, prens Siddhârtha'nın Kapilavastu'daki sarayını ve karılarını terkedip, güç sınamalara girmesinden sonraki konumundadır. Fakat bir tanrılar kralının, bir kocanın metafizik düzlemdeki bir ifşadan böyle sonuçlar çıkartmaya hakkının olup olmadığı, herşeyden vazgeçmesinin ve çilekeşliğe kalkışmasının dünyanın dengesini tehlikeye sokup sokmadığı sorulabilir. Nitekim, kısa bir süre sonra karısı kraliçe Çaci, terkedilmiş olmaktan çok üzülerek, danışman-rahipleri *Brhaspati*'ye yakınmıştır. Brahaspati onu elinden tutarak İndra'ya yaklaşmış ve ona çilekeşlik hayatının erdemlerinden olduğu kadar, faal hayatın, tamamına bu dünyada eren hayatın önemin-





den de uzun uzadıya söz etmiştir. İndra böylece ikinci bir ifşaatla karşılaşmaktadır; herkesin kendi yolunu izlemesi ve yönelimini gerçekleştirmesi gerektiğini, yani son çözümlemede ödevini yapması gerektiğini anlamıştır. Yönelimi ve ödevi kral olarak kalmasını gerektirdiklerinden, kimliğine yeniden bürünmüş ve kahramanlık maceralarına, işin içine gurur katmadan devam etmiştir, çünkü bir Tanrılar Kralınınki olsa bile, her "konumun" boş olduğunu anlamıştır.

Efsanenin bu devamı dengeyi yeniden kurmaktadır: önemli olan her zaman evrensel Varlığa ulaşmak için boşuna çaba sarfederek, kendi tarihsel konumundan vazgeçmek değildir; önemli olan tarihsel zaman içindeki ödevini yerine getirmeyi sürdürerek, Büyük Zaman bakış açısını sürekli olarak akılda tutmaktır. Bu, *Bhagavad-Gitâ*'da Krisna tarafından Arjuna'ya verilen dersin tamamen aynıdır. Eski dünyanın hemen heryerinde olduğu gibi, Hind'de de efsanelerin devrevi olarak ezberden okunması yoluyla bu Büyük Zaman'a açılış, aynı anda hem metafizik, hem ahlâki, hem de toplumsal olan bir *düzen*'in, Tarihe tapınmayla hiçbir ilgisi olmayan bir düzenin sonsuza kadar sürdürülmesine olanak vermektedir; çünkü efsanevi Zaman bakış açısı, tarihsel zamanın herhangi bir parçasını yanılsama haline getirmektedir.

Biraz önce gördüğümüz üzere, devrevi ve sonsuz Zaman efsanesi, Zaman'ın ikincil ritmleri tarafından dokunmuş olan yanılsamaları yırtarak, bize hem Ev-

ren'in ontolojik gerçekdışılığını, hem de kurtuluş yolumuzu ifşa etmektedir. Nitekim, Mâyâ'nın ya dünyadan vazgeçerek ve çilekeşliğe başlayarak, buna ilişkin mistik teknikleri uygulayarak, yani redde yönelik yolla; ya da dünyada kalmaya devam ederek, ama "faaliyetlerinin ürünlerinden" (*phalatrsnavairâgya*) yararlanmayarak, faal bir yolla kurtulunabilir. Bu şıkların her ikisinde de önemli olan, yalnızca zaman içinde doğan ve yokolan biçimlerin gerçekliğine inanmamaktır: bu cins "biçim"lerin ancak kendi atıf düzlemlerinde "gerçek" olduklarını, ama ontolojik olarak özden yoksun olduklarını hiçbir zaman gözden kaçırmamak gerekmektedir. Yukarıda söylediğimiz gibi, zaman bir bilgi aracı haline gelebilir, şu anlamda ki, bir şeyin veya bir varlığın gerçekdışılığını kavrayabilmemiz için onu Kozmik Zaman'a yansıtmamız yeterlidir. Zamanın esas ritmlerine açılma yoluyla elde edilen böylesine bir değişmenin bilgisel ve selâmete ulaştırma işlevi, Visnu'nun Mâyâ'sına ilişkin bazı efsaneler tarafından harika bir şekilde aydınlatılmıştır.

İşte bu efsanelerden, Sri Ramakrishna tarafından modern ve popüler biçimiyle anlatılan bir tanesi (6). Nârada adında ünlü bir çilekeş, sayısız yoksunluklarından ötürü Visnu'nun lütfuna nail olduktan sonra, tanrı ona gözükmüş ve ona hangi arzusu olursa gerçekleşeceğini söylemiştir. Nârada ona "mâyâ'nın sihirsel gücünü bana göster" demiştir. Visnu kabul etmiş ve kendini izlemesini işaret etmiştir. Az bir zaman sonra, ıssız ve sıcak bir yolda kendini bulan ve susamış olan





Visnu ondan, birkaç yüz metre ötede görülen köye giderek kendine su getirmesini istemiştir. Nârada hemen koşmuş, rastladığı ilk evin kapısını çalmıştır. Ona kapıyı çok güzel bir kız açmış, çilekeş ona uzun uzun bakmış ve buraya neden geldiğini unutmuştur. Eve girmiş, kızın ebeveyni onu bir azize gösterilecek saygıyla karşılamıştır. Zaman geçmektedir. Nârada sonunda kızla evlenmiş ve evliliğin zevkleri ile köylü hayatının güçlüklerini tatmıştır. Oniki yıl geçmiştir: Nârada'nın artık üç çocuğu vardır ve kayınbabasının ölümünden sonra çiftliğin sahibi olmuştur. Fakat onikinci yılın sonunda tufan gibi yağmurlar bölgede taşkın ve sellere yol açmıştır. Sürüler bir gecede boğulmuş, ev çökmüştür. Bir eliyle karısını, diğer eliyle iki çocuğunu tutan en küçük çocuğunu da sırtında taşıyan Nârada, suların arasından güçlükle bir yol bulmuştur. Fakat yükü çok ağırdır. En küçük çocuk kayarak suya düşmüş, Nârada diğer iki çocuğunu bırakarak onu bulmaya çabalamıştır; ama artık çok geçtir, seller onu uzağa götürmüşlerdir. O en küçüğünü ararken sular diğer iki çocuğunu da yutmuş ve kısa bir süre sonra aynı şey karısının da başına gelmiştir. Nârada da düşmüş, bilincini kaybetmiş, sel onu tıpkı bir tahta parçası gibi sürüklemiştir. Bir kayanın üzerine fırlatılmış olarak kendine geldiğinde, başına gelen felâketleri hatırlayarak hıçkırıklara boğulmuştur. Fakat birden tanıdık bir ses duymuştur: "çocuğum bana getireceğin su nerede? Seni yarım saatten fazladır bekliyorum!". Nârada başını çevirmiş ve bakmıştır: Herşeyi tahrip eden sellerin yerinde, güneş altında parlayan ıssız tar-

lalar görmektedir. Tanrı ona, "şimdi *mâyâ*'mın sırrını anladın mı?" diye sormuştur.

Nârada tabii ki herşeyi anladığını iddia edemezdi, ama esas birşeyi anlamıştı: Visnu'nun kozmik Mâyâ'sının Zaman boyunca açığa çıktığını artık biliyordu.

## "ZAMANIN DEHŞETİ"

Devrevi Zaman, yani sonsuza kadar tekrarlanan kozmik devreler efsanesi, Hind spekülasyonunun bir buluşu değildir. Başka bir yerde gösterdiğimiz üzere (7), geleneksel toplumlar -ki bunların zamanı temsil ediş biçimlerini kavramak son derece güçtür, bunun nedeni de bu temsillerin, derin anlamlarına ulaşmamızın bazen mümkün olmadığı simgeler ve ayinlerle ifade ediliyor olmalarıdır-, insanın zamansal varoluşunu yalnızca bazı ilk örnekler ve örnek alınacak hareketlerin *ad infinitum* tekrarı olarak değil, aynı zamanda *ebedi bir yeniden başlama* olarak da düşünmektedirler. Nitekim, dünya simgesel ve ayinsel olarak, devrevi düzlemde yeniden yaratılmaktadır. Kozmogoni yılda en azından bir kere tekrarlanmaktadır ve dünyanın yaradılışı efsanesi aynı zamanda birçok eylem için model olmaktadır: örneğin evlilik veya tedavi.

Bütün bu efsanelerin ve bütün bu ayinlerin anlamı





nedir? Bunların anlamı dünyanın çok hızlı bir ritm içinde doğduğu, çöktüğü, yok olduğu ve yeniden doğduğudur. Kaos ve yeni bir yaradılışla kaosa son veren kozmogonik eylem, devrevi olarak yeniden güncelleştirilmektedirler. Yıl -veya bu terimden her ne anlanıyorsa- yaradılışa, süreye ve bir dünyanın, bir Kozmosun tahribine eşdeğerlidir. Dünyanın devrevi olarak yaratılması ve yok edilişine ilişkin bu kavrayışın, bitkilerin devrevi ölüm ve canlanışları tarafından desteklenmesine rağmen, tarımsal toplumlar tarafından icad edildiği söylenemez. Bu kavrayışa tarım öncesi toplumların efsanelerinde rastlanmaktadır ve büyük bir olasılıkla ayı merkez alan yapıdaki bir kavrayıştır. Nitekim ayın en hassas devrevilikleri ölçülebilmektedir ve ilk zaman ölçü birimleri aya ilişkin terimlerle ifade edilmişlerdir. Ayın ritmleri her zaman bir "yaradılış" (yeni ay), arkasından bir gelişme (dolunay), bir gerileme ve bir ölüm (aysız üç gece) belirlemektedirler. İlk insanların Hayat ve ölüm hakkındaki ilhamlarının billurlaşmalarına ve daha sonra dünyanın devrevi olarak yok olmasına ilişkin efsanenin ortaya çıkmasına, büyük bir olasılıkla ayın bu ebedi doğum ve ölümüne yönelik imge yardımcı olmuştur. En eski tufan efsaneleri, aya ilişkin bir yapı ve kökenin varlığını ortaya koymaktadırlar. Her tufandan sonra efsanevi bir Ata yeni bir insanlığın doğumunu gerçekleştirmektedir. Öte yandan, bu efsanevi Ata çoğu zaman aysal bir hayvan olmaktadır (etnolojide, başta devrevi ortaya çıkışlar ve kaybolmalar olmak üzere, hayatlarında gidip gelmeler olan hayvanlar bu adla anılmaktadırlar).

Buna bağlı olarak, "ilkel" açısından Zaman devrevidir, dünya devrevi olarak yaratılmakta, tahrip edilmekte ve "doğum-ölüm-yeniden doğum" cinsinden aysal simgecilik çok sayıda efsane ve ayinde açıkça görülmektedir. Tüm Hind'de geçerli olan dünya çağları ve kozmik devreler doktrini, işte bu kökeni hatırlanamayacak kadar eskilerde olan böylesine bir mirastan hareketle yoğrulmuştur. Ayın doğumu, ölümü ve yeniden doğumuna ilişkin ilk örnek imge, Hind düşüncesi tarafından tabii ki büyük ölçüde değiştirilmiştir. *Yuga*'ların astronomik veçhesine gelince, bunu Babillilerin kozmolojik ve astrolojik spekülasyonlarının etkilemiş olması çok olasıdır. Fakat Mezopotamya'nın Hind üzerindeki etkileri bizi burada ilgilendirmemektedirler. Bizim için önemli olan şu olguyu aydınlatmaktır: kozmik devrelerin süre ve sayılarını giderek daha cüretkâr bir şekilde artırırken, Hindlinin kafasının arkasında bir selâmet teorisine ulaşma düşüncesi bulunmaktaydı. Evrenin sonsuz sayıdaki doğum, ölüm ve yeniden doğumları ile bunlara eşlik eden aynı derecede çok sayıda olan ve *karma* yasasının hükmü altında bulunan insan, doğum, ölüm ve yeniden doğumlarından dehşete kapılan Hindli, bu kozmik tekerleğe ve getirdiği sonsuz kader değişikliklerine karşı bir bakıma bir çıkış yolu bulmak zorundaydı. İnsanın acıdan ve cehennemi "hayat-ölüm-yeniden doğuş" devresinden kurtulmasının çarelerini arayan mistik doktrin ve teknikler, kozmik devrelerin efsanevi imgelerini benimsemekte, onları genişletmekte ve onları kendi inançlarını yayma amaçları doğrultusunda kullanmaktadırlar. Vedalar öncesi Hindlileri için, yani "varoluşun acı çekmek" olduğunu keşfetmiş olan Hindliler için, ebedi geri dönüş, *karma*'nın hükmündeki ruhun bedenden bedene göçünün sonsuz devresinin eşdeğerlisidir. Bir yanılsama olan ve geçici olan bu dünya, *sâmsara* dünyası, acı ve cehalet dünyası Zaman'ın damgası altında akıp giden dünyadır. Bu dünyadan kurtulmak ve Selâmete ulaşmak; Kozmik Zamandan kurtulmaya eşdeğerlidir.





## HİNDLİLERİN ZAMANIN İLGA EDİLMESİ SİMGECİLİKLERİ

Sanskritçede *kâla* terimi zamanın devrelerini, sonsuz süreler anlamında olduğu kadar, belli bir anı belirtmek için de kullanılmıştır -tıpkı Avrupa dillerinde de olduğu gibi (örneğin "what time is now?")-. En eski metinlerde her Evren'in ve tüm olası varoluşların zamansal karakterinin altı çizilmektedir: man olan ve olacak olan herşeyi doğurdu" (*Atharva Veda*, XX, 54, 3). Upanisadlarda, Brahman, Evrensel Ruh, mutlak Varlık hem zamana göre aşkın, hem de Zaman'ın içinde ortaya çıkan herşeyin kaynağı ve temeli olarak kavranmaktaydı: "olmuşun ve olacağın Efendisi, o hem bugün, hem yarındır" (*Kena Up.*, IV, 13). Ve Arju'ya kozmik Tanrı olarak gözüken Krisna şöyle ilân etmekteydi: "ben ilerlerken dünyayı tahrip eden Zama-

nım" (*Bhagavad-Gitâ* XI, 32).

Bilindiği üzere, Upanisadlar Brahman'ın, Evrensel Varlığın iki veçhesini birbirlerinden ayırmaktadırlar: "bedensel ve bedensel olmayan, ölümlü ve ölümsüz, sabit (*sthita*) ve hareketli vs." (*Brhadâranyaka-Upanisad*, II, 3, 1). Bunun anlamı, hem Evren'in dışa vurulan ve vurulmayan veçheleri itibariyle, hem de Ruhun şartlanmış ve şartlanmamış değişimleri itibariyle Yegâneye, tüm kutupları ve zıtlıkları kendinde toplayan Brahman'a dayandıklarıdır. Öte yandan *Maitri Upanisad* (VII, 11, 8) evrensel Varlığın Zaman boyutu üzerindeki bu çiftekutupluluğunu belirtirken, Brahman'ın "iki biçim"ini (*dverupe*) (yani tek bir özün [*ladeham*] "iki doğa"sını [*dvaitib hâva*]), "zaman ve zaman olmama" olarak (*kâlaç câkalaç-ca*) olarak ayırmaktadır. Başka bir ifadeyle, Ebediyet olarak Zaman, aynı İlke'nin iki yanıdırlar. Brahman'da *nunc fluens* ile *nunc stans* birbirleriyle karşılaşmaktadırlar. *Maitri Upanisad* şöyle devam etmektedir: "güneşi önceleyen zamansızlık (*akâla*) ve bölünmemişliktir (*akâla*); fakat Güneşle birlikte başlayan, bölümleri (*sakala*) olan Zaman'dır ve biçimi de Yıldır...".

"Güneşi önceleyen" ifadesi, Yaradılıştan önceki döneme atıf yaparak, kozmolojik düzlemde anlaşılabileceği gibi -çünkü *mahâyuga*'lar veya *kalpa*'lar arasındaki fasılalarda, Büyük Kozmik Geceler esnasında süre artık varolmamaktadır-; özellikle metafizik ve selâmet doktrini düzleminde uygulanmaktadır, yani aydınlan-





mayı elde edenin, bir *jivanmakta*, bir "hayatta kurtulmuş" olanın ve bu sayede zamanı aşanın -artık süreye katılmıyor olması anlamında- paradoksal konumunu işaret etmektedir. Nitekim *Chândogya-Upanisad* (III, 11) güneşin Bilge için, aydınlanmış kişi için hareketsiz olduğunu iddia etmektedir. "Fakat en yüksek noktadan doğduktan sonra, (Güneş) ne doğacak, ne de batacaktır. Merkezde tek başına olacaktır (*ekala eva madhye sthâlâ*): Şu dize buradan gelmektedir: "Burada asla (yani *brahman*'ın aşkın dünyasında) batmadı, asla doğmadı...Ne doğmakta, ne batmaktadır; *brahman* doktrinini bilen için ebediyen (*sakri*) gökyüzündedir".

Burada tabii ki aşkınlığın bir imgesi söz konusudur: en yüksek noktada, yani gök kubbenin tepesinde, "Dünyanın Merkezi"nde, düzey kopuşunun ve üç kozmik alan arasındaki iletişiminin mümkün olduğu yerde Güneş (:Zaman), "bilen için" hareketsiz kalmaktadır, *nunc fluens* paradoksal olarak *nunc stans*'a dönüşmektedir. Zamandan çıkış mucizesini gerçekleştirmektedir. Aydınlanmanın paradoksal anı, Veda ve Upanisad metinlerinde şimşeğe benzetilmektedir. Brahman tıpkı bir şimşek gibi, aniden kendini anlamaktadır (*Kena Up.*, IV, 4, 5). "Gerçek Şimşek'tedir" (*Kansitaki Up.*, IV, 2. Bu aynı şimşek: ruhani aydınlanma imgesine Yunan metafiziği ve hıristiyan mistisizminde de rastlandığı bilinmektedir).

Şu en yüksek gök noktasına ilişkin efsanevi imge-

nin üzerinde biraz duralım -burası hem dünyanın Zirve'sidir, hem de en mükemmelinden Merkez, Kozmik Eksenin geçtiği (*Axis Mundi*) sonsuz derecede küçük noktadır-. Bir önceki bölümde, bu simgeciliğin eski düşünce açısından önemini göstermiştik (8). Bir "Merkez" dindışı, geometrik mekâna değil de, kutsal mekâna ait olan ideal bir nokta olarak ortaya çıkmaktadır; Gök ve Cehennem ile iletişim bu noktada kurulabilmektedir; başka terimlerle söylersek, bir "Merkez" düzeylerinin kopuşunun paradoksal yeri, hissedilir dünyanın aşkınlaştırılabildiği noktadır. Fakat bizzat Evren'in, dünyanın aşkınlaştırılması olgusundan ötürü Zaman ve Süre de aşkınlaştırılmakta ve zamandışı ebedi şimdiki zaman olan *statis* elde edilmektedir.

Mekânı aşkınlaştırma eylemiyle, zamansal akımı aşkınlaştırma eylemi arasındaki dayanışma, Buda'nın Doğumu'na ilişkin efsanede çok iyi aydınlatılmıştır. *Majjhima-Nihâya* (III, s. 125) "Boddhisattva doğar doğmaz ayaklarını yere bastı ve kuzeye dönerek, beyaz bir şemsiyenin altında yedi adım attı. Etrafındaki bütün bölgeleri gözden geçirdikten sonra, boğanınki gibi olan sesiyle dünyanın en yükseğiyim, dünyanın en iyisiyim, dünyanın en yaşlısıyım, bu benim sonuncu doğuşum; bundan sonra benim için artık yeni varoluşlar olmayacak...dedi" diye anlatmaktadır. Buda'nın Doğumunun bu efsanevi çizgisi, daha sonraki Nikâya-Agama, Vinaya edebiyatları ile Buda'nın hayat öykülerinde bazı değişikliklerle birlikte tekrarlanmıştır (9). Hatta Buda'yı dünyanın ucuna götüren *sapta-padâni,* yedi





adım, budist sanat ve kutsal resimlerinde de yer almıştır. "Yedi adım" simgeciliği oldukça şeffaftır (10). "Dünyanın en yükseğiyim" (*aggo'ham asmi lokassa*) ifadesi, Buda'nın mekânsal aşkınlığını ifade etmektedir. Nitekim, bilindiği üzere herbirine yedi gezegenlerarası gök katının tekâbül ettiği, yedi kozmik kattan geçerek "dünyanın zirvesi"ne (*lokkagge*) ulaşmıştır. Fakat bizatihi bu olgudan ötürü aynı zamanda Zamanı da aşkınlaştırmaktadır, çünkü Hind kozmolojisinde yaradılışın başladığı nokta zirvedir ve buradan hareketle en "eski" yerdir. Buda işte bu nedenden ötürü "dünyanın en yaşlısı benim" (*jettho'ham asmi lokassa*) diye bağırmaktadır. Çünkü Buda kozmik zirveye ulaşarak, *dünyanın başlangıcının çağdaşı* olmaktadır. Zamanı ve yaradılışı büyüsel olarak ilga etmiştir ve evrenin yaradılışını önceleyen zamansal anın içinde bulunmaktadır. Yanılsama içinde yaşayan herkes için korkunç bir yasa olan kozmik zamanın tersine döndürülemezliği artık Buda için geçerli değildir. Onun için zaman tersine döndürülebilir niteliktedir ve hatta onu önceden bilebilmektedir; çünkü Buda yalnız geçmişi değil, geleceği de bilmektedir. Altı çizilmesi gereken nokta, Buda'nın yalnızca zamanı ilga etme yeteneğine sahip hale gelmekle kalmayıp, aynı zamanda bu zaman içinde ters yönde de ilerleyebildiğidir (*patiloman*, Sanskritçede *pratiloman*, "aykırı yönde"), ve bu durum *Nirvâna*'ların veya *sâmadhi*'lerini elde etmeden önce, onlara eski varoluşları öğrenme olanağını sağlayan bir "geriye dönüş"ten geçen budist keşişler ve yogiler için de geçerlidir.

## "KIRIK YUMURTA"

Buda'yı dünyanın "Merkez"ine aktaran ve onu aynı zamanda dünyanın yaradılışını önceleyen zamandışı anla yeniden bütünleştiren, yedi kozmik düzeyin geçilmesi yoluyla zaman ve mekânın aşkınlaştırılmasına ilişkin bu imgenin yanında; mekân simgeciliğini zaman simgeciliğiyle talihli bir şekilde birleştiren başka bir imge daha bulunmaktadır. Paul Mus dikkat çekici bir incelemesinde, dikkatleri *Suttavibhanga*'nın (11) şu metni üzerine çekmiştir: Buda "bir tavuk sekiz veya on veya oniki yumurta yumurtladığında ve bunların üzerine yatıp onları sıcak tuttuğunda ve yeteri kadar kuluçkada kaldığında; bu yumurtalardan birinin kabuğunu pençeleri ve gagasıyla kırarak ilk çıkan civcive en büyük mü, yoksa en küçük mü denilmektedir?" diye sormaktadır. "Saygıdeğer Gautama ona en büyük denilecektir, çünkü en yaşlılarıdır. Ey Brahman, cehalet içinde yaşayan ve bir yumurtanın içine kapatılmış ve hapsedilmiş varlıklar için de aynı şey söz konusudur; ben cehalet kabuğunu kırdım ve dünyada Buda'nın mutlu, evrensel yüceliğini bir tek ben elde ettim. Böylece ey Brahman ben tüm varlıklar arasında en büyük ve en soylu olanıyım" demiştir.

Paul Mus'ün dediği gibi "yanıltıcı bir basitliğin hayal oyunu. Onu iyi anlamak için, Brahman grubuna katılmanın ikinci bir doğum olarak kabul edildiğini hatırlatmak gerekir. Kabul edilenlere verilen en yaygın ad dvija'dır (iki kez doğmuş, *twice-born*). Oysa, yumurtadan doğdukları için kuşlar, yılanlar vb.'da aynı adı almaktadırlar. Yumurtanın yumurtlanması "birinci doğum", yani insanın doğal doğumu sayılmaktadır. Yumurtanın kırılması ise, kabul ayininin doğaüstü doğumuna tekâbül etmektedir. Öte yandan, Brahman yasası kabul edilenin toplumsal olarak üstün olduğunu, bunların arasındaki fizik, yaş ve akrabalık bağları her ne olursa olsun, kabul edilmemişten daha yaşlı olduğunu hükme bağlamayı sektirmemektedir" (Mus, *op. cit*, s. 13-14).

Bundan da fazlası vardır: "dinleyicilerin aklına doğal olarak, Altın Rüşeym (Hiranyagarbha), Yaratıkların babası veya Efendisi (Prajâpati), Agni (ateş tanrısı ve ayin Ateşi) veya *Brahman* (tanrısallaştırılmış kurban ilkesi, "ibadet", dua metni vs. ) gibi çeşitli adlar alan başat Tanrının zamânların şafağında içinden çıktığı, brahmanik geleneklerin "kozmik yumurtası"nı getirmeden, Evren'in "ilk Doğanı"nın içine güç halinde kapatılmış olduğu yumurtanın kırılmasıyla eş tutmadan, Buda'nın doğaüstü doğumunu benzetme yoluyla bile tasvir etmek nasıl mümkün olabilirdi?" (Mus, s. 14). Oysa biliyoruz ki, "kozmik yumurta, kozmik zamanın simgesel ifadesi olan Yıl'la biçimsel olarak özdeşleştirilmiştir; demek ki devrevi sürenin diğer imgesi olan *Samsâra* nedenlerine indirgenmiş olarak, tam da efsanevi yumurtaya tekâbül etmektedir" (*ibid.*, s.

14 n. 1).

Böylece zamanı aşkınlaştırma eylemi aynı anda hem kozmolojik, hem de uzaysal olan bir simgecilikle formüle edilmiştir. Yumurtanın kabuğunu kırmak, Buda'nın parabolünde *samsâra*'yı, varoluşlar tekerleğini kırmaya, yani *kozmik uzayı olduğu kadar, devrevi zamanı da aşkınlaştırmaya eşdeğer* olmaktadır. Buda bu şıkta da, Vedaların Upanisadların bizi alıştırdıklarının benzeri olan imgeler kullanmaktadır. *Chândogya Upanisad*'ın gök kubbenin tepesindeki hareketsiz güneşi, Kozmostan kaçış paradoksal eylemini, budist kırık yumurta imgesiyle aynı güçle ifade eden uzaysal bir simgedir. Aşkınlığı simgelemek için kullanılan bu cinsten ilk örnek imgelerle, yoga-tantra uygulamalarının bazı yanlarıyla sonradan yeniden karşılaşma fırsatımız olacaktır.

## BUDİZMDE ZAMAN FELSEFESİ

Buda'nın yedi adımı ve kozmik yumurta simgeciliği *zamanın geriye döndürülebilirliği*'ni gerektirmektedir, bu paradoksal sürece geri dönme fırsatımız ola caktır. Fakat bu noktaya gelmeden önce, budizm tarafından ve özellikle *Mâhâyâna* budizmi tarafından yoğrulmuş olan zaman felsefesini, ana hatları içinde sunmamız gerekmektedir (12). Zaman budizme göre de





sürekli bir akım (*samtâna*) tarafından oluşturulmaktadır ve bizatihi zamanın akışkan niteliğinden ötürü, zaman içinde ortaya çıkan her "biçim" yok olabilir nitelikte olmanın dışında, ayrıca bir de gerçekdışıdır. Mâhâyâna filozofları zamanın andan ibaret olması, yani akışkanlığı ve son çözümlemede, sürekli olarak geçmişe ve varlık olmamaya dönüşen şimdiki anın gerçek olmaması üzerinde uzun uzadıya durmuşlardır. Stcherbatzy'nin yazdığına göre, budist filozof için "varoluş ve varolmayış bir şeyin farklı görüntüleri değil de, *şeyin* bizzat kendileridir". Çantaraksita'nın söylediği gibi "her varolanın doğası onun kendi statis ve tahriplerinin anlardan ibaret olmasıdır (oldukça çok sayıda)" (*Tattvasangrha*, s. 137; Stcherbatzy, *Buddhist Logic*, I, s. 94 vd.). Çantaraksita'nın atıfta bulunduğu tahrip, örneğin bir vazonon yere düştüğü zaman kırıldığında olduğu gibi ampirik bir tahrip değildir; zamana bağlanmış her varolanın kendi içinde bulduğu içsel ve sürekli hiçe yönelmedir. Vasubandhu bu nedenden ötürü şöyle yazmaktadır: "madem ki hiçe yönelme anlık ve kesintisizdir, o halde (gerçek) hareket yoktur" (13). Hareket ve onun sonucu olan kendinde zaman, süre pragmatik bir postüladır; tıpkı bireysel egonun budizme göre pragmatik bir postüla olması gibi; ama hareket kavram olarak dış bir gerçeğe tekâbül etmemektedir, çünkü bizim tarafımızdan inşa edilmiş "herhangi birşey" değildir. Hissedilebilir dünyanın akışkanlığı ve anlık olması, sürekli olarak hiçleşmeye yönelmesi, zamansal dünyanın gerçekdışılığını ifade eden tam bir Mâhâyâna formülüdür. Mâhâyâna zaman kavrayışla-

rından yola çıkarak, bazen Büyük Taşıt filozoflarına göre hareketin süreksiz olduğu, "hareketin bir dizi hareketsizlik tarafından oluşturulduğu" (Stcherbatzy) sonucuna varılmıştır. Fakat Coomaraswamy'nin doğru bir şekilde işaret ettiği üzere (*op. cit.*, s. 60), bir çizgi sonsuz bir nokta dizisinden meydana gelmemiştir, ama kendini bir *continuum* olarak sunmaktadır. Bunu bizzat Vasubandhu söylemektedir: "anların atılımı kesintisizdir" (*nirantara-ksana-ulpaâda*). Stcherbatzy'nin "dizi" olarak çevirdiği *samtâna* terimi etimolojik olarak "*continuum*" anlamına gelmektedir.

Bunların hiçbiri yeni şeyler değildir. Büyük Taşıt mantıkçıları ve metafizikçileri, her varolanın zaman içindeki ontolojik gerçekdışılığı konusundaki Hind ilhamlarını uç sınırlarına kadar ilerletmekten başka birşey yapmamışlardır. Akışkanlık gerçekdışılığı kaplamaktadır. Tek umut ve tek selâmet yolu, *Dharma*'yı (mutlak gerçek) ifşa eden ve Nirvâna yolunu gösteren Buda'dır. Buda'nın söylevleri, bıkıp usanmadan çağrısının ana konusunu tekrarlamaktadırlar: şartlanmış herşey gerçekdışıdır; ama şunu eklemeyi hiçbir zaman unutmamaktadır: "bu ben değilim" (*na me so attâ*). Çünkü O, Buda *Dharma*'yla özdeştir ve bunun sonucu olarak O, *Anguttara Nikâya*'nın dediği gibi (IV, 359-406) "bileşik değil, basit"tir (*asamkhata*) ve "zamanı olmayan zamandışıdır" (*akâliko*). Buda sayısız kere "eonları aşkınlaştır"dığını (*kappâtito...vipumatto*), "*e-on*'ların adamı olmadığını" (*akkapiyo*), yani zamanın devrevi akımı içinde gerçekten yer almadığını, kozmik zamanı aştığını hatırlatmaktadır (14). *Samyutta Nikâya* (I, 141) onun için "ne geçmiş ne gelecek vardır" (*na tassa paccha na purattham atthi*) demektedir. Buda için tüm zamanlar şimdi haline gelmiştir (*Visuddhi Magga*, 411); bunun anlamı onun zamanın geri döndürülmezliğini ilga etmiş olmasıdır.





Toplam-şimdi, mistiklerin ebedi şimdiki zamanı olan *statis*'tir, süre olmayandır. Uzaysal simgeciliğe çevrilen süre olmayan, ebedi şimdiki zaman, *hareketsizlik*'tir. Ve nitekim, Buda'nın veya kurtulmuş'un şartlanmamış olma halini ifade etmek için, budizm -tıpkı Yoga'nın da yaptığı gibi hareketsizliğe, *statis*'e atıfta bulunan ifadeler kullanmaktadır. "Düşüncesi sabit olan" (*thila-citto; Digha Nikâya*, II, 157), "zihni sabit olan" (*thit'allâ, ibid.*, I, 157 vd.). "Sabit, hareketsiz" vs. Yoganın ilk ve en basit tanımının Patanjali tarafından *Yoga-Sûtra* adlı eserinde (I, 2) verileni olduğunu unutmayalım: *yogah cittavrttinorodhah*, yani "Yoga bilinç hallerinin iptalidir". Fakat iptal nihai amaç değildir. Yogin bilinç hallerini, psiko-zihinsel akımlarını "durdurmak", "hareketsizleştirmek"le başlamaktadır (zaten *niradha*'nın en sık kullanılan anlamı olan "kısıtlama, engelleme", kapatma hapsetme eylemidir). Bilinç hallerinin bu "durdurulma"sının, bu "hareketsizlik"inin, yoginlerin zaman deneyleri üzerindeki sonuçlarına ileride döneceğiz.

"Düşüncesi sabit olan" ve artık zamanın onun için akmadığı kişi sabit bir şimdiki zamanda, *nunc stans*

içinde yaşamaktadır. An, güncel an, *nunc* Sanskritçede *ksana* ve Palicede *khana* olarak söylenmektedir (15). Zaman *ksana* ile, an ile ölçülmektedir. Fakat bu terimin "uygun an, *opportunity*" anlamı da bulunmaktadır ve Buda'ya göre ancak böylesine "uygun bir an"ın sayesinde zamandan çıkılabilir. Nitekim Buda "anı kaybetmeme"yi tavsiye etmektedir, çünkü "anı kaybedenler ağlaşacaklar"dır. "Anlarını yakalayan" kişileri kutlamakta (*khano no patilaaddha*) ve "anları geçenler"e acımaktadır (*khanâtitâ; Samyuta Nikâya*, IV, 126). Bunun anlamı, kozmik Zaman içinde sayılamayacak kadar çok varoluşun bedenlerinde katedilen uzun yoldan sonra, aydınlanmanın anlık olduğudur (*eka-ksana*). Mâhâyâna yazarlarının adlandırıldıkları gibi "anlık aydınlanma" (*eka-ksanahisambodhi*), Gerçeğin anlaşılmasının *aniden*, bir *şimşek* gibi olduğudur. Bu tam da, Upanisad metinlerinde daha önce rastladığımız şimşek simgeciliğine dayalı, sözel imge unsurudur. Herhangi bir an, herhangi bir *ksana*, "uygun an", süreyi askıya alan ve budist rahibi *nunc slans*'a, ebedi bir şimdiki zamana aktaran paradoksal an haline dönüşebilir. Bu ebedi şimdiki artık zaman, sürenin içinde değildir; bizim dindışı şimdiki zamanımızdan, iki bizatihi-olmayan-geçmiş ve gelecek- arasında zayıf bir şekilde zuhur eden ve ölümümüzle birlikte duran bu geçici şimdiki zamandan niteliksel olarak farklıdır. Aydınlanmanın "uygun an"ı, ifşayı aktaran şimşek veya mistik vecd ile kıyaslanabilir niteliktedir ve zamanın dışında paradoksal olarak uzayıp gitmektedir.





## İMGELER VE PARADOKSLAR

Onların aracılığıyla paradoksal "zamandan çıkış" eyleminin ifade edilmeye çalışıldığı bütün bu imgelerin, aynı zamanda *cehaletten aydınlanmaya geçiş*'i de (veya başka terimlerle, "ölüm"den "hayat"a, şartlanmışlıktan şartlanmamışlığa geçişi) ifade etmeye yaradıklarını kaydedelim. *Grosso modo*, onları üç grup halinde sınıflandırmak mümkündür: 1° zamanın ilga edilmesini ve buradan hareketle *düzeylerin kopuşu* aracılığıyla aydınlanmayı işaret eden imgeler ("Kırık Yumurta", Şimşek, Buda'nın Yedi Adımı vb.); 2° *kavranılamaz bir durumu* ifade eden imgeler (güneşin gökkubbenin zirvesindeki hareketsizliği, bilinç halleri akımının sabitliği, Yoga uygulamasında soluk almanın tam durdurulması vb.) ve son olarak 3° "uygun an" çelişkili imgesi, "aydınlanma an"ı olarak temsil edilen zamansal parça. Son iki imge grubu da bir düzey kopmasını işaret etmektedir, çünkü dindışı düzlemdeki "olağan" bir durumdan (güneşin yolu, bilinç akımı vs. ) "paradoksal" bir duruma (güneşin hareketsizliği vs. ) geçişi aydınlatmakta veya bizzat zamansal anın içinde meydana gelen özün aşılmasını gerektirmektedir (bilindiği üzere, dindışı süreden ayinle sağlanan kutsal zamana geçiş de "düzey kopuşu" sayesinde elde edilebilmektedir; ibadet, zamanı içinde yer aldığı dindışı süreyi devam ettirmemekte, paradoksal olarak sonuncu

ayinin gerçekleştirildiği zamanı sürdürmektedir, bkz., bizim *Traité, op. cit.*, s. 322 vd.).

Bu imgelerin yapısı bizi şaşırtmamaladır. Aşkınlığa ilişkin simgecilik paradoksaldır ve dindışı düzlemde kavranması olanaksızdır. Düzeylerin kopuşunu ve "öteki dünya"ya, duyu-üstü dünyaya girişi ifade etmek için, en çok kullanılan simge "güç geçit", ustura sırtıdır. *Katha Upanisad* (III, 14) "şairler (yüce bilgiye götüren) yolun zorluklarını ifade etmek için, usturanın bileylenmiş sırtından geçmek zordur demektedirler" diye bildirmektedir. İncil'deki metin hatırlanmaktadır: "Hayata götüren kapı dar ve yol sıkışıktır ve onu bulabilen az kişi vardır" (Matta, VII, 14). Dar kapı, ustura sırtı ve tehlikeli köprü bu simgeciliğin zenginliğini tüketmeye yetmemektedirler. Başka imgeler de, görünüşte çıkışı olmayan bir durumu bize sunmaktadırlar. Bir kabul ayini masalının kahramanı, "gece ile gündüzün buluştukları yerden" geçmek zorundadır veya hiçbir şeyin gözükmediği bir duvardaki kapıyı bulacaktır veyahut ancak bir an için açılan bir geçitten Göğe çıkacaktır, veya sürekli hareket halindeki iki değirmen taşının, her an birbirlerine değen iki kayanın veyahut bir canavarın çenelerinin arasından geçecektir (16). Bütün bu imgeler *yüce gerçeğe ulaşmak için zıtları aşkınlaştırma, insanlık durumunu belirleyen kutupluluğu ilga etme gereğini* ifade etmektedirler. A. Coomaraswamay'nin belirttiği üzere "kendini bu dünyadan ötekine aktarmak veya oradan geri gelmek isteyen kişi, bunu aralarından ancak bir an için geçilebilen, görünür, ama zıt güçleri ayıran tek boyutlu ve zamandışı aralık içinde yapmak zorundadır" (*Symplegades*, s. 486).





Nitekim, Hind düşüncesinde insanlık durumu zıtların varlığıyla tanımlanıyorsa, kurtuluş da (yani insanlık durumunun ilgası) zıtları aşan, şartlanmamış bir hale veya aynı anlama gelmek üzere, zıtların buluştukları bir hale eşdeğer olmaktadır. *Maitri Upanisad*'ın Varlığın aşikâr ve aşikâr olmayan veçhelerine atıfta bulunarak, Brahman'ın "iki biçimi"ni "Zaman ve Zamansızlık" olarak ayırdığı hatırlanacaktır. Bilge kişi açısından, Brahman örnek alınacak modeldir: kurtuluş "Brahman'ın kurtuluş ayini"dir. Bunun anlamı, "bilen kişi" için "zaman ve "zamansızlığın" zıtlıktan gelen gerilimlerini kaybettikleridir: artık birbirlerinden ayrı değillerdir. "Zıt çiftler"in ilga edilmesi yoluyla elde edilen bu paradoksal durumu aydınlatmak üzere, Hind düşüncesi tıpkı eski düşünce gibi, yapısı bizzat çelişki içeren imgeler kullanmaktadır (bu cins imgeler: üzerinde hiçbir şey olmayan bir kapıyı bulmak)

Zıtların buluşması, "uygun an" haline dönüşün "an (*ksana*) imgesi tarafından daha iyi aydınlatılmıştır. *Dindışı zamanın herhangi bir parçasını, aydınlanma yolu ile elde edilen zamandışı andan* görünüşte ayıran herhangi birşey yoktur. Böylesine bir imgenin yapısını ve işlevini daha iyi anlayabilmek için, kutsalın diyalektiğini hatırlamak gerekir: herhangi bir nesne paradoksal olarak kutsalın bir tezahürü, kutsalın içinde bulun-

duğu bir kap haline gelmekte, ama aynı anda etrafındaki kozmik çevreye katılmaya devam etmektedir (kutsal bir taş, herhangi bir *taş* olmayı da sürdürmektedir vb.) (17). Bu bakış açısından, "uygun an" imgesi zıtların buluşması paradoksunu zıt durumlar imgelerinin yaptıklarından çok daha büyük bir güçle ifade etmektedir (tip: Güneşin hareketsizliği vb.).

## "ZAMANDAN ÇIKIŞ" TEKNİKLERİ

Anlık aydınlanma, Zamanın dışında paradoksal sıçrama, hem bir felsefesi olan, hem de mistik bir teknik içeren uzun bir disiplin edinmenin ardından elde edilebilmektedir. Amacı zamansal akımı durdurmak olan bazı teknikleri hatırlatalım. Bunların en yaygın olanı ve gerçekten bütün Hind'de uygulananı *prânayâma*, yani solumanın ritmik hale getirilmesidir. Daha baştan bir uyarıda bulunmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz: bu tekniğin nihai amacının insanlık durumunun aşılması olmasına rağmen, Yoga uygulaması ona bir genişlik ve dıştan kişilerin ulaşamayacakları bir yücelik vererek, bu aynı insanlık durumunu ihya etmek ve iyileştirmekle işe başlamaktadır. Esas amacı insan bedenine ve psikesine mutlak bir egemen olmaya ulaşmak olan Hatha-Yoga'yı hemen söz konus etmiyoruz. Fakat tüm Yoga biçimleri dindışı insanın önceden bir dönüşümden geçmesini gerektirmektedirler; zayıf, da-





ğınık bedeninin esiri olan ve gerçek bir zihni çaba sarfetmekten yana yetersiz olan kişi şanlı bir insan haline gelecektir, yani mükemmel bir beden sağlığına kavuşacak, bedeninin ve psiko-zihinsel hayatının mutlak efendisi haline gelecek, yoğunlaşma yeteneğine sahip olacak, kendinin bilincine varacaktır. İşte Yoga sonuçta dindışı insanı değil, sıradan insanı değil, böylesine mükemmel bir insanı aşmaya çalışmaktadır.

Kozmolojik terimlerle ( ve Hind düşüncesine nüfuz edebilmek için herzaman bu anahtarı kullanmak gerekir), *Yoga* olduğu haliyle, *işte kozmik konumu mükemmel bir kozmostan itibaren aşkınlaştırmaya uğraşmaktadır* -bir kaostan itibaren değil-. Oysa dindışı insanın fizyolojisi ve psiko-zihinsel hayatı bir kaosa benzemektedir. Yoga uygulaması bu kaosu örgütleyerek -kelimeyi kullanmaktan kaçınmayalım- onu kozmozlaştırarak işe başlamaktadır. *Prânâyama*, solumanın ritmik hale getirilmesi, yogini yavaş yavaş bir kozmosa dönüştürmektedir. (18): artık soluk alıp vermeler aritmik olmaktan çıkmıştır, düşünce artık dağınık değildir, psiko-zihinsel güçlerin dolaşımı artık anarşik değildir. Öte yandan, yogin soluk alıp verme üzerinde böylece çalışırken, yaşanmış zaman üzerinde de doğrudan çalışmış olmaktadır. Ve hiçbir Yoga müridi yoktur ki, bu soluk alıp verme alıştırmaları sırasında, tamamen başka bir zamanın niteliğinin deneyini yapmış olmasın. *Prânâyama* esnasındaki bu yaşanmış zaman deneyini tasvir etmek için boyuna uğraşılmıştır; iyi bir müzik dinlerkenki mutlulukla, aşkın büyüsüyle,

ibadetin sükûnetiyle kıyaslanmıştır. Kesin olan nokta, soluk vermeyi ve soluk almayı giderek uzatarak ve solunumun iki anı arasında giderek daha uzun bir fasıla bırakarak, solunum ritminin tedricen yavaşlatılmasıyla, yoginin bizimkinden başka bir zaman yaşamakta olduğudur (19).

*Prânâyama* uygulamasında iki nokta bize önemli olarak gözükmektedir: 1° yogin bedenini ve psiko-zihinsel hayatını "kozmos haline getirmekle" işe başlamaktadır; 2° yogin *prânâyama* aracılığıyla farklı yaşanmış zaman ritmlerine istediği gibi girmeyi başarmaktadır. Patanjali tarzında "anların ve onların sürekliliklerinin denetimi"ni önermektedir (*Yoga Sûtra*, 3, 52). Daha ileri tarihli Yoga-tantra incelemeleri, zamanın bu "denetimi"ne ilişkin daha çok ayrıntı vermektedirler. Örneğin *Kâlacakratantra* daha uzağa gitmektedir: soluk alma ile vermeyi gündüz ve gece ile, sonra da onbeş gün, ay, yıl ile ilişkilendirmekte, tedrici olarak çıkarak en sonunda en büyük kozmik devrelere ulaşmaktadır (20). Bunun anlamı, yoginin kendi solunum ritmiyle Büyük kozmik Zamanı, Evrenlerin devrevi yaradılışlarını ve yokedilişlerini tekrarladığı ve bir bakıma yeniden yaşadığıdır. Bu alıştırmanın amacı ikilidir: bir yandan yogin kendi solunum anlarını Büyük kozmik Zamanın ritmleriyle özdeşleştirmek durumundadır, bunu yaparken zamanın göreliliğini ve son çözümlemede gerçekdışılığını gerçekleştirmiş olmaktadır. Fakat öte yandan da, zamansal akımın (*sâra*) tersine döndürülebilirliğini elde etmektedir, yani geriye





gitmesi anlamında eski eylemlerini yeniden yaşamakta ve metinlerin öyle ifade ettikleri üzere, eski eylemlerinin sonuçlarını "yakmakta", onların *karma* sonuçlarından kurtulmak üzere bu eylemlerini iptal etmektedir.

Böylesine bir *prânâyâma* alıştırmasında, Büyük Kozmik Zaman'ın ritmlerini yeniden canlandırma isteğinin varlığı görülmektedir: bu bir bakıma Nârada'nın biraz önce anlattığımız deneyidir; ancak bu deney bu kez iradeli ve bilinçli olarak gerçekleştirilmiştir. Bunun doğruluğuna ilişkin kanıt, *ida* ve *pingala* gibi iki "mistik damar"ın Ay ve Güneş'le özdeşleştirilmesinden sağlanmaktadır (21). Yoga mistik fizyolojisinde *ida* ve *pingala*'nın, insan bedeninde içlerinden psiko-yaşamsal enerjinin geçtiği iki kanal olduğu bilinmektedir. Bu iki mistik damarın Güneş ve Ay ile özdeşleştirilmesi, yoginin "kozmoslaşması" adını verdiğimiz işlemi tamamına erdirmektedir. Yoginin mistik bedeni bir mikroevren haline gelmektedir. Soluk alması güneşin yoluna, yani güne; soluk vermesi Ay'a, yani geceye denk düşmektedir. Bu olgudan ötürü, yoginin soluma ritmi sonunda Büyük kozmik Zaman'la bütünleşmektedir.

Fakat bu Büyük kozmik Zaman'la bütünleşme Zaman'ı olduğu haliyle ilga etmemektedir, yalnızca ritmler değişmiştir: yoğun kozmik bir Zaman'da yaşamakta, ama gene de Zaman'ın içinde yaşamaya devam etmektedir. Oysa nihai amacı Zaman'dan çıkmaktır. Ni-

tekim, yogin *ida* ve *pingala*'nın içlerinden akan iki psiko-yaşamsal enerji akımını birleştirmeyi başardığında ortaya çıkan durum bu olmaktadır. Birkaç kelimeyle açıklanması çok güç olan bir yöntemle, yogin solumasını durdurmakta ve "merkez"de bulunan *sunsumna* adındaki üçüncü bir "damar"dan akmaya zorlamaktadır. *Hatha-yoga-pradipikâ* (IV, 16-17) "*sunsumna* zamanı yutar" denilmektedir. *İda* ve *pingala* gibi bu iki mistik damarın, iki kutupsal akımın paradoksal bir şekilde birleştirilmeleri, Güneş ile Ay'ın birleştirilmeleriyle, yani Evren'in ilgası, zıtların yeniden birleştirilmeleriyle eşdeğerlidir; bu da yoginin hem yaratılmış Evreni, hem de ona hükmeden Zamanı aşkınlaştırdığı anlamına gelmektedir. Kabuğu Buda tarafından kırılan efsanevi yumurta imgesini hatırlayalım. Solukların, *sunsumna*'da "yoğunlaştıran" yoginin başına da aynı şey gelmektedir: mikroevrenin kabuğunu kırmakta, zaman içinde varolan şartlanmış dünyayı aşkınlaştırmaktadır. Oldukça fazla miktarda Yoga ve Tantra metni, "ne gece, ne de gündüzün varolduğu", "artık ne hastalık, ne de yaşlılığın bulunduğu" bu şartlanmamış ve zamandışı duruma atıfta bulunmaktadırlar; bunlar "zamandan çıkış"a ilişkin saf ve yaklaşık formüllerdir. "Gün ve geceyi" aşkınlaştırmak, *zıtları aşkınlaştırmak* anlamına gelmektedir; bu, uzaysal düzlemindeki "dar kapı"dan geçişin, zamansal düzlemdeki karşılığı olmaktadır. Bu Yoga-Tantra deneyi, genel olarak "vecd" ile karşılanan fakat bizim "içe dönük coşku" terimiyle çevrilmesini tercih ettiğimiz *samadhi* halini hazırlamakta ve hızlandırmaktadır. Yogin sonunda bir *ji-*





*van-muhta*, "hayat içinde kurtulmuş" biri haline gelmektedir. Onun varoluşunu kavramamız mümkün değildir, çünkü paradoksaldır. Eğer ona inanmamız gerekirse, *jivan-muhta* artık Zaman'ın içinde; bizim zamanımızın içinde değil de, Boetius'un ebediyeti ifade ettiği terim olan *nunc slans* içinde yaşamaktadır.

Fakat atıfta bulunduğumuz bu Yoga-Tantra yöntemi, Hindlilerin "zamandan çıkış" tekniğini tüketememektedir. Hatta belli bir açıdan, Yoga'nın olduğu haliyle, zaman köleliğinden kurtuluşu izlediği bile söylenebilir. Her tür yoga yoğunlaşma alıştırması veya meditasyonu, uygulayıcıyı "soyutlamakta", onu psiko-zihinsel hayatın akımından çıkartmakta, buna bağlı olarak Zamanın basıncını azaltmaktadır. Bundan da ötesi, "bilinçaltının tahribi", yogin tarafından izlenen *vâsanâs*'ların yanması söz konusudur. Yoga tarafından, *vâsanâs* terimiyle ifade edilen bilinç eşiği altı hayata verilen büyük önem bilinmektedir. Vyâsa (Yoga Sûtra yorumu, IV, 9) "*Vâsanâs*'ların kökeni bellektedir" diye yazmaktadır, ama yalnızca bireysel bellek söz konusu değildir; Hindu düşüncesine göre bu bireysel bellek şu andaki varoluşun anısını olduğu kadar, sayılamayacak kadar çok eski varoluşun *karma* türü kalıntılarını da içermektedir. *Vâsanâs*'lar bunun ötesinde, dil ve geleneklerle aktarılan tüm ortaklaşa anıları da temsil etmektedirler; bu bir bakıma Jung'un ortaklaşa bilinçdışı'dır. Yogin bilinçaltını değiştirmeye ve sonunda onu "saflaştırmaya", "yakmaya" ve "tahrip etmeye" uğraşırken (22), *bellekten kurtulmak* için, yani *zamanın*

*eserini ilga etmek için* çaba sarfetmiş olmaktadır. Bu zaten Hind tekniklerine özgü de değildir. Önemli bir mistik olan üstat Eckardt'ın "Tanrıyla birleşmenin önünde Zamandan daha büyük engel yoktur" diye tekrar edip durduğu bilinmektedir, yani ona göre Zaman insanın tanrıyı tanımasını engellemektedir vs. ve bu konuda eski toplumların, onu "yeniden yapabilmek" ve bunun sonucunda "kusursuz", yani "tarihsiz", *anısız* "yeni" bir Evrende yaşayabilmek için dünyayı devrevi olarak "tahrip ettikleri" ni hatırlatmak yararsız olmayacaktır. Çok sayıda devrevi ayin, aynı şekilde "günah"lardan ortaklaşa olarak arınılması, son çözümlemede de *geçmişin ilgası* amacını gütmektedir (toplu günah çıkartmalar, günah keçisi vs.). Bütün bunlar bize, eski toplumların insanı ile büyük tarihsel dinlere mensup mistikler arasında süreklilik varmış gibi gelmesine yol açmaktadır: bunların her ikisi de farklı yöntemler kullanıyor olmakla birlikte, *bellek* ve Tarih'e karşı mücadele etmektedirler.

Fakat zamanın böylece metafizik olarak küçümsenmesi ve belleğe karşı verilen bu mücadele, Hind ruhaniliğinin Zaman ve Tarih karşısındaki konumunun tamamı olmanın gene de uzağında kalmaktadır. İndra ve Nârada efsanelerinin dersini hatırlatalım. Mâyâ zaman boyunca açığa çıkmaktadır, ama Mâyâ'nın kendi de yalnız yaratıcı güçten ibarettir ve özellikle de Mutlak Varlığın (Çiva, Visnu) yaratıcı gücüdür; bunun anlamı *Büyük kozmik Yanılgının* son çözümlemede *kutsalın bir zuhuru olduğudur.* Efsaneler tarafından bir dizi





imge ve "tarih" aracılığıyla ifşa edilen bu gerçek Upanisadlar (23) ve daha ileri tarihli felsefeler tarafından daha sistematik bir şekilde sergilenmiştir: buna göre, nesnelerin yüce temeli, *Grund* aynı zamanda *hem Mâyâ, hem de Mutlak Ruh* tarafından; hem Yanılsama, hem de Gerçeklik; hem Zaman, hem de Ebediyet tarafından oluşturulmuştur. Tüm "zıtlar"ı aynı ve tek evrensel Boşluk içinde (*çunya*) özdeşleştiren bazı Mâhâyâna filozofları (örneğin Nâgârjuna) ve özellikle de çeşitli Tantra okulları ile bazı budist (Vâjrayana) ve Hindu okulları benzeri sonuçlara ulaşmışlardır. Hind ruhaniliğinin zıtlıkları ve kutupsal gerilimleri aşma, Gerçeği birleştirme, başat Bir'i yeniden bütünleştirme açlıkları bilindiğinde, bütün bunların şaşırtmak kastıyla söylenmedikleri anlaşılmaktadır. Eğer Zaman da, Mâyâ olarak tanrısallığın bir dışavurumuysa, Zaman içinde yaşamak bizatihi "kötü bir eylem" değildir: *"kötü eylem", zamanın dışında hiçbir şeyin olmadığına inanmaktır.* Zaman bizi zamanın içinde yaşadığımız için değil de, zamanın *gerçekliğine* inandığımız ve buradan hareketle, Ebediyeti unuttuğumuz veya hiçe saydığımız için tüketmektedir.

Bu sonucun önemi vardır; çünkü Hind ruhaniliğinin aşırı "uzmanlaşmış" ve bu nedenden ötürü yalnızca Bilgelerin ve mistiklerin kavrayabildikleri uç konumlarına indirgenme konusunda büyük bir eğilim vardır ve özellikle efsaneler tarafından yayılan, tüm Hind'de geçerli konumlar unutulmaktadır. Nitekim, *Jivan-muhta* tarafından elde edilen "zamandan çıkış", in-

sanların çoğunun ulaşamadıkları içe yönelik bir coşku veya bir vecde tekâbül etmektedir. Fakat "zamandan çıkış" kurtuluşun en iyi yolu olarak kalmaya devam ediyorsa da (anlık aydınlanma simgeleri vs. hatırlansın), bu onu elde edemeyenlerin acımasız bir şekilde cehalet ve köleliğe mahkûm edildikleri anlamını taşımamaktadır. İndra ve Nârada efsanelerinin gösterdikleri üzere, yanılsamadan kurtulmak için Zamanın ontolojik gerçekdışılığını farketmek ve Büyük kozmik Zamanın ritmlerini "gerçekleştirmek" yeterlidir. Böylece özetlersek, Hindli zaman karşısında yalnızca iki mümkün konum bilmekte değildir: yalnızca süre ve yanılsama içinde yaşayan cahilinkini ve "zamandan çıkmaya" çabalayan Bilgeninkini. Bunların dışında ara bir üçüncü konum daha vardır: kendi zamanında (tarihsel zaman) yaşamaya devam ederken, Büyük Zamana doğru bir açılımı muhafaza eden, tarihsel zamanın gerçekdışı olduğu bilincini hiçbir zaman kaybetmeyen kişininki. Yapılan ikinci ifşadan sonra İndra'nın ortaya çıkan durumuyla canlandırılan bu konum, *Bhagavad-Gitâ*'da geniş ölçüde açıklanmaktadır. Özellikle laiklere yönelik olan ve modern Hindli üstatlar tarafından meydana getirilen ruhani edebiyatta sergilenmektedir. Bu sonuncu Hind konumunun bir bakıma, "ilkel insan"ın Zaman karşısındaki tutumunun uzantısı olduğunu gözlemek yararsız değildir.





# İKİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

(1) Bkz., *Le Mythe de l'Eternal Retour: Archétypes et Répétition*, Paris, Gallimard, 1949, s. 83 vd. ve *passim*.

(2) Bkz., Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, yay. Joseph Campbell, New York, 1946, The Bollingen Series, VI, s.3 vd.

(3) Krş., J.Przluski, "*From the Great Goddess to Kàla*", *Indian Historical Quarterly*, 1938, s. 267-74.

(4) Bütün bunlara ilişkin olarak bkz., *Le Mythe de l'Eternal Retour, op. cit*, s.170 vd. ve *passim*.

(5) Örneğin krş., *Bhagavad-Gitâ*, IV, 20., bkz., bizim, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948, s.141 vd.

(6) *The Sayings of Sri Ramakrishna*, Madras, 1938, Book IV, bl.22. Bu efsanenin *Matsya Purâna*'ya göre olan diğer versiyonuna bkz., anlatan H. Zimmer, *Myths and Symbols*, s. 27 vd.

(7) *Le Mythe de l'Eternal Retour, passim*.

(8) Bkz. l.bl.

(9) Etienne Lamotte, Nâgârjuna'nın *Mâhâprajudpâramitaçastra* adlı eserinin gerisine koyduğu uzun bir notta, en önemli metinlerin biraraya getirmiş ve gruplandırmıştır: krş., *Le Traité de la Grande Vertu de Segesse de Nâgârjuna*, ç.I, Louvain, 1944, s. 6 vd.

(10) Krş. Mircea Eliade, "Les sept pas du Bouddha", *Pro Regno pro Sanctuario*, Hommage Vander Leeuw, Nijkerk, 1950, s.169-175.

(11) *Suttavibhanga Pârâjika*, I, I, 4, krş., H.Oldenberg, *Le Bouddha*, çev. A.Foucher, s.364-365: Paul Mus, *La Notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique, Annuarie pratique de l'Ecole pratique das Hautes Etudes*, Dinsel Bilimler Bölümü, 1938-1939, Melun, 1939, s.13.

(12) Unsurlar şu eserin iki cildinde bulunabilir: Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Leningrad, 1930-1932, "Bibliotheca Buddhica" ve Louis de la Vallée-Poussin'in zengin çalışması, "Documents d'Abhidharma: La Controverse du Temps" *Mélanges Chinois et bouddhiques*, V. Brüksel, 1937, 1-158. Ayrıca bkz., S.Schayer, *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy*, Krakow, 1938 ve Ananda K.Coomaraswamy, *Time and Eternity*, Ascona, 1947, s.30 vd.

(13) *Abbidharmakoga*, IV. I, zikr. Coomaraswamy, *op. cit*, s.38, Louis de la Vallée-Poussin'in *L'Abhidharmakoga de Vasubandhu*, 5. cilt, Paris, 1923-1931 yorumlu çevirisine bkz.

(14) Sutta Nipâta, 373,860 vs. ve Coomaraswamy tarafından derlenen diğer metinler, *op. cit*, s. 40 vd.

(15) Bkz., Louis de la Vallée-Poussin, "Notes sur le 'moment' ou ksana des bouddhistes", *Rocznik Orientallistczny*, c. VIII, 1931, s. 1-13; Coomaraswamy, *op. cit*, s. 56 vd.

(16) Bu konularda bkz., A.B.Cook, Zeus, III, 2, Cambridge, 1940, Ekp. "Floating Islands", s.975-1016; Ananda Coomaraswamy, "Symplegades", *Studies and Essays in the History of Science and Learning in Homage to George Sarton*, New York, 1947, s.463-488; Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1951, s. 419 vd. ve *passim*.

(17) Kutsalın diyalektiği hk. bkz., bizim, Traité..., s. 15 vd.

(18) Krş., bizim, "Cosmical homology and Yoga", *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Kalküta, 1937, s. 188-203. *Prânâyâma* hk. bkz. *Techniques du Yoga*, s. 75 vd.

(19) Hatta Solumanın ritmik hale getirilmesinin Yoginin fizyolojisi üzerinde önemli sonuçlara yol açması da mümkündür. Bu konuda hiçbir uzmanlığa sahip değilim, ama rishikesh ve Himalayaların diğer yerlerindeki yoginlerin, çok az şeyle beslenmelerine rağmen, fizik durumlarının mükemmel olması beni çok etkiledi. Rishikesh'teki *katiar*'ına komşu olanlardan biri hemen hemen bütün geceyi *prânâyâma* uygulamasıyla geçiren ve asla bir avuç prinçten fazlasını yemeyen bir *naga*, bir çıplak çilekeşti. Tam bir atlet vücuduna sahipti: hiçbir beslenme yetersizliği veya yorgunluk belirtisi göstermiyordu. Hiç acıkmamak için ne yaptığını sordum. Bana "yalnızca gündüzleri yaşıyorum. Geceleri solumamı onda birine indiriyorum" cevabını verdi. Ne demek istediğini iyi anladığımdan emin değilim, ama herhalde bu sözler, yaşam süresinin soluk alma ve verme cinsinden ölçüldüğü anlamına gelmekteydiler: böylece geceleri bunu normalin onda birine düşürerek bizim zamanımıza göre olan 10 saatin yalnızca onda birini, yani bir saatini yaşamaktaydı. Soluma/saat cinsinden ölçülen 24 güneş saatinden meydana gelen bir gün, onun için yalnızca 12-13 soluma/saatten ibaretti, yani onun bedeni bizimkilerden daha yavaş aşınıyor ve ihtiyarlıyordu: bu durumda bir avuç pirinci *24 saatte* bir değil de, *12-13 saatte* bir yiyordu. Bu bir varsayımdır ve bu konuda ısrar etmiyorum. Ama bilebildiğim kadarıyla, yogilerin şaşırtıcı gençliğine henüz tatmin edici bir açıklama getirilememiştir.





(20) *Kâlacakra Tantra*, Zikr., Mario E.Carelli, *Sekoddesatikâ*, edisyonuna yazdığı önsöz, s. 16 vd; bkz., *Sekoddesatikâ of Nadapâda (Nâropâ), being a commentary of the Sekoddesa Section of the Kâlacakra Tantra*, Gaekwad Oriental Series, CXC, Baroda, 1941.

(21) P.C.Bagchi tarafından derlenen metinlere bkz. "Some technical terms of the Tantras", *The Calcutta Oriental Journal*, I, 2, Kasım 1934, s.75-88, özellikle s.82 vd., ve Shashibhusan Dasgupta, *Obscure religious cults*, Kalküta, 1946, s. 274 vd.

(22) Böylesine bir kanı, Batılı psikologlara tehlikeli değilse, en azından çok muhtemelen boşuna olarak gözükecektir. Tartışmaya müdahelerden kesinlikle kaçınırken, bir yandan yogilerin ve Hindu ruhanilerinin olağanüstü psikolojik bilimlerini, öte yandan da Batılı bilginlerin yogilerin psikolojik deneyleri konusundaki cehaletlerini hatırlatmak durumundayız.

(23) Yukarıya bkz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# " BAĞLAYICI TANRI " VE DÜĞÜM SİMGECİLİĞİ

## KORKUNÇ HÜKÜMDAR

Dumézil'in Hind-Avrupa mitolojisindeki Korkunç Hükümdar'a atfettiği rol bilinmektedir: bu hükümdar bir yandan bizzat hükümdarlık işlevinde Kanuni Hükümdarla zıtlaşmaktadır (Varuna Mrtra'yla, Jüpiter Fides'le zıtlaşmaktadır); öte yandan her zaman askeri yöntemleri kullanarak mücadele eden savaşçı tanrılarla karşılaştırıldığında, Korkunç Hükümdar diğer bir silah olan büyüyü bir bakıma tekelinde tutmaktadır. "Aslında tanrıların en yenilmezi olan Varuna'nın çevresinde böylece çarpışma efsanesi yer almamaktadır. En büyük silahı 'Asuna mâyâsı'dır, ama aynı zamanda dünyayı yönetme ve dengeleme olanağı veren, biçim ve prestij yaratıcısı olan Hükümdar büyüsüdür. Öte yandan bu silah çoğu zaman maddi veya mecazi bağ, düğüm, bağlantı (*pâçâh*) biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bunun tersine savaşçı tanrı, çarpışan tanrı olan, yıldırımlara hükmeden, sayılamayacak kadar çok çarpışmadan galip çıkan, tehlikelere atılan, zaferler kazanan İndra'dır". Aynı zıtlık Eski Yunan'da da görül-

mektedir. Zeus çarpışır ve zor savaşlara girişirken, "Uranos çarpışmamaktadır ve onun da kralların en korkuncu ve tahtından indirilmesi en olanaksız olanı olmasına rağmen, efsanesinde mücadele izi bulunmamaktadır": kurtulunması mümkün olmayan bir şekilde yakalayarak, aralarında aslında çok güçlüleri de olan muhtemel rakiplerini hareketsizleştirmekte, daha da kesin olarak, onları "bağlamakta", onları Cehenneme zincirlemektedir. Kuzey mitolojilerinde "Odhinn hiç kuşkusuz bu dünyadaki ve öte dünyadaki savaşçıların patronu ve önderidir. Ama ne manzum Edda'da, ne de ondan esinlenen şiirlerde kendi bizzat çarpışmaktadır... Bir sürü sihirsel 'yetenekleri' vardır, heryerde bulunma veya hiç değilse bir yere hemen gidebilme yeteneğine, gizlenme sanatına ve sonsuz bir biçim değiştirme yeteneğine ve son olarak, özellikle hasımlarını kör etme, sağır etme, felcetme ve silahlarının tüm etkinliğini yoketme yeteneğine sahiptir..." (1). Son olarak da Roma mitolojisinde, savaşa kadir-i mutlak bir büyücü olarak müdahale eden Jüpiter'in sihirsel yönetmelerinin tam zıddında, Mars'ın tamamen askeri yöntemleri yer almaktadır (2). Bu zıtlık Hind'de bazen daha da net bir şekilde ortaya çıkmaktadır: örneğin İndra, Varuna tarafından "bağlanmış" kurbanları "çözerek" kurtarmaktadır (3).

Bekleneceği üzere, Dumézil ayinler ve adetlerin en somut alanlarında yer alan bu "bağlayıcı-çözücü" kutupsallığının sağlamasını yapma işini sürdürmektedir: "Prestijli olduğu kadar korkunç bir tiran olan, çok güç-





lü bağlarla bağlayan, vahşi Lupercosları ve çılgın Celeresleri kuran" Romulus (*Horace et les Curiaces*, 1942, s. 68), Roma mitolojisinin "tarihselleştirilmiş" düzleminde Varuna'nun, Uranos'un ve Jüpiter'in eşdeğerlisidir. Onun bütün "tarih"i ve kurduğu söylenen tüm toplumsal-dinsel kurumlar, bir bakıma kendi bünyesinde somutlaştırdığı ilk örnekten itibaren açıklanmaktadırlar: Hind-Avrupa Sihirsel Hükümdarı, "bağlar"ın efendisi. Dumézil Plutharkhos'un bir eserini (*Romulus*, 26) hatırlatmaktadır; burada Romulus'un önünde her zaman "kalabalığı uzaklaştıran sopalarla silahlanmış ve onun bağlanmasını emrettiklerini hemen bağlayan kayışlar taşıyan adamlar"ın yürüdüğü söylenmektedir (4). Romulus tarafından kurulmuş olan sihirsel-dinsel bir lonca oluşturan Lupercoslar, *equites* tabakasına mensupturlar ve *equites* olmalarından ötürü parmaklarında bir yüzük taşımaktaydılar (*Mitra-Varuna*, s. 16). Bunun tersine, ağırbaşlı, hukuki, statik dinin temsilcisi olan *flamen dialis* ne ata binebilmekte (*equo dialum flaminem vehi religio est*, Aulo-Gelle, X, 15), ne de "oyuk olanı hariç ve gündüz dışında yüzük takabilir" di (*ilem annulo uti, nisi, perrio, cossaque, fas non est.*) "(*Flamen dialis*'in yanına) zincire vurulmuş biri girerse, serbest bırakılması, zincirlerin *impluvium* tarafından çatıya kaldırılması ve buradan sokağa atılması gerekir. O (*flamen*) ne külahında, ne kuşağında, ne de başka biryerinde düğüm taşır (*nodum in apice neque in cinctu neque in alia parta ullum habet.*) Eğer falakaya yatırılması için bir adam getirilirse ve bu adam yalvararak flamen'in ayaklarına kapanırsa, onu

o gün dövmek dine hakarettir" (Aulo-Gelle, Noctes Allicae, X, 15, çev: M. Mignon) (5).

Dumézil tarafından hayranlık verici bir şekilde oluşturulmuş ve çözümlenmiş olan dosyayı yeniden ele almak söz konusu değildir. Amacımız tamamen farklıdır: bunların anlamlarını açığa çıkartmayı ve aynı zamanda bunların Hind-Avrupa sihirsel hükümdarlığının dışındaki diğer dinsel bütünler içindeki işlevlerini belirlemeyi denerken, "bağlayıcı tanrı" ve "bağlama" büyüsü motiflerini daha geniş bir karşılaştırma düzlemi üzerinde sürdürmeyi istiyoruz. Daha şimdiden birçok monografiye can vermiş olan bu devasa malzemeyi tüketme iddiasında değiliz (6). Niyetimiz daha çok yöntemsel düzlemde yer almaktadır: bir yandan etnografların ve din tarihçilerinin yığdıkları zengin olgu envanterlerinden, öte yandan da Dumézil tarafından Hind-Avrupa sihirsel hükümdarlığı gibi tekil bir alanda sürdürülmüş olan araştırmaların sonuçlarından yararlanarak, şu soruları soracağız 1° "bağlayıcı hükümdar" kavramı hangi anlamda Hind-Avrupa dinsel sistemlerine özgüdür, onun karakterisitiğidir? 2° "bağlama" motifini merkez alan tüm efsane, ayin ve batıl itikatların sihirsel-dinsel içeriği nedir? Böylesine bir programın içerdiği tehlikelerden, en başta da Dumézil tarafından parlak bir şekilde açığa çıkartılan "karışıklıkçılık"tan (*Naissance de Rome*, 1944, s. 12 vd.) habersiz değiliz. Fakat burada Hind-Avrupa sistemine ilişkin olguları karmakarışık paralellerle *açıklamaktan* çok, aynı tipten sihirsel-dinsel "bütün"lerin haritasını kabaca düzenlemek ve Hind-Avrupa "bağlama" simgeciliği ile yapısal olarak komşu olan sistemler arasındaki ilişkileri mümkün olduğu ölçüde belirlemektir. Bu yapıldığı takdirde, böylesine bir karşılaştırmanın genel dinler tarihi için ve özellikle de Hind-Avrupa dinleri için bir yararının olup olmadığını ölçebilme konumuna gelinecektir.





## VARUNA SİMGECİLİĞİ

Bergaigne ve Güntert'den sonra Dumézil de Varuna'nın sihisel gücünü vurgulamıştır. Bu tanrı gerçek bir "bağ ustası"dır ve birçok dua ile törenin yegâne amacı, insanı "Varuna'nın bağları"na karşı korumak veya onlardan kurtarmak olmaktadır (örneğin, *Rig Veda*, I, 24, 15; VI, 74, 4; VII, 65, 3; X, 85, 24 vs.). Sâyana *Rig Veda*'nın I, 80, 3'teki dizelerini yorumlarken, Varuna adının "kötüleri ipleri ile sarması, yani onların içine kapatması" olgusundan geldiğini açıklamaktadır (*Vrnoti, Pâpakrtah, svakiyaih, pâçaiz avrnoti*) "Bağlanmışları bağlarından kurtar" (*bandkân muncâsi baddhakam*) (*Atharva Veda*, VI, 121, 4). Varuna ipleri aynı zamanda, birlikte ele alınan Mitra-Varuna'ya da atfedilmiştir (*RV*, VII, 65, 3: "birçok ipleri vardır..." vb.) ve hatta Adityalar grubunun tümüne de atfedildikleri olmaktadır (örneğin, *RV*, II, 27, 16: "iplerimiz hain için aldatıcı için açıktır..." ). Fakat insanları

uzaktan bağlama ve çözme gibi sihirsel bir güce esas olarak Varuna sahiptir (7), bu o kadar doğrudur ki adı bu bağlama yeteneğiyle açıklanmıştır, çünkü Uranos'la bağlantısını ortaya koyan geleneksel etimoloji (varvrnoli, "örtmek", "kapatmak" ) bir yana bıkarılmıştır ve bugün H.Petersson tarafından önerilen ve Güntert (*op. cit*, s.144) ve Dumézil (*Ouranos-Varuna*, s.49) tarafından kabul edilmiş yorum izlenmektedir; bugün artık başka bir Hind-Avrupa kökü olan "*uer*"e ("bağlamak"; Sanskritçede *varalrâ*: kayış, ip: Letoncada *woru, ueri*: "iplik geçirmek, nakış işlemek"; Rusçada *verenica*: "kesintisiz sıra") (8) başvurulmaktadır. Varuna elinde bir ip olduğu halde temsil edilmektedir (9) ve törenlerde, başta düğümler olmak üzere, bağlıyan herşeyin Varuna'ya ait olduğu söylenmektedir (10) Dumézil bağlayıcı ustanın bu sihirsel prestijini Varuna'nın hükümranlığıyla doğrulamaktadır. "Varuna bağları, tıpkı hükümdarlığın kendinin de sihirsel olması gibi sihirseldirler; önderin elinde tuttuğu ve adalet, yönetim, krallığın güvenliği ve asayiş gibi adlar alan tüm "iktidarlar"a ilişkin şu mistik güçlerin simgesidir. Asâ ve bağlar, *danda* ve *pâçâh* Hind'de ve başka yerlerde, bütün bunları temsil etme ayrıcalığını aralarında paylaşmaktadırlar" (*Ouranos-Varuna*, s. 53).

Bu hiç kuşkusuz doğrudur. Fakat "hükümdar"ın, hatta "sihirbaz-hükümdar"ın, yani Varuna'nın en eski Veda metinlerinden itibaren sunduğu karmaşık doğasının tümünü ortaya koymamaktadır. Onu yalnızca "gök tanrıları"ndan biri olarak saymak mümkün değil-





dir; bunun yanısıra Uranos tipi tanrılara özgü çizgileri de vardır. *Viçva-darçala*'dır, yani "heryerde görülebilir" niteliktedir (*RV*, VIII, 41; 3), "iki dünyayı ayırmış"tır (VII, 86, l), rüzgâr onun soluğudur (VII, 87, 2). Mitra'ya ve ona "Göğün iki güçlü ve yüce efendisi" olarak tapılmaktadır, "bunlar kendilerini farklı renklere boyanmış bulutlarla, ilk gökgürültüsü esnasında göstermekte ve Göğü tanrısal bir mucizeyle yağdırmaktadırlar" (V, 63, 2-57 vb). Bu kozmik yapı onun erkenden aya ilişkin (11) ve yağmur yağdıran bir karakter kazanmasına olanak vermiştir, öylesine ki, zamanla Okyanus tanrısı haline gelmiştir (12). Bu aynı kozmik-Uranos tipi yapı, Varuna'nın diğer işlev ve prestijlerini de açıklamaktadır: örneğin herşeyi bilmesi (*AV*, IV, 16, 2-7 vb.) ve yenilmezliği (*RV*, I, 35, 7 vd.). "Bingözü vardır" (*sahasrâksa*, *RV*, VII, 34, 10), bu efsanevi formül yıldızlara atıfta bulunmakta ve hiç değilse köken olarak, Uranos tipi bir tanrıyı işaret etmektedir (13). Hükümdarlığının prestijleri ve göksel prestijleri artmıştır: Varuna herşeyi *görmekte* ve *bilmekte*'dir, çünkü yıldızlardaki evinden evrene egemendir, ve aynı zamanda herşeyi *yapabilir*, çünkü evrenin yöneticisidir ve yasasına karşı gelenleri "bağlayarak" cezalandırmaktadır (yani hastalık, güçsüzlük vererek), çünkü evrensel düzenin muhafızıdır. Böylece Varuna'nın "göksel tabakası" ve "krallık tabakası" diyebileceğimiz şeyleri arasında harika bir simetri vardır; bu tabakalar birbirleriyle ilişki halindedirler ve birbirlerini tamamlamaktadırlar: Gök tıpkı evrensel hükümdar gibi aşkın ve emsalsizdir; Göğün tüm yüce tanrıların-

da aşikâr olan edilginlik eğilimi (14), "davranmadan davranan", doğrudan "zihin gücü" üzerine etki eden hükümdar-tanrıların "sihirsel" prestijlerine karşı gelmektedir.

Varuna'nın yapısı karmaşıktır, ama hep bir yapısı vardır yani çeşitli tarzları arasında sıkı bir tutarlılık bulunmaktadır. Evrenin yöneticisi veya Uranos gibi olsun, herzaman herşeyi gören, kadir-i mutlak ve gerektiğinde "zihinsel gücü" ve büyüsü sayesinde "bağlayıcı"dır. Fakat kozmik yanı daha da dolgundur: daha önce gördüğümüz üzere, yalnızca bir Gök tanrısı olmakla kalmamakta, aynı zamanda Ay ve Su tanrısı da olmaktadır. Bergaigne ve yakınlarda da Ananda Coomaraswamy'nin altını çizmeyi sektirmedikleri üzere (15), Varuna'nın "geceye ilişkin" yanı, belki de çok erkenden egemen hale gelmiştir. Bergaigne (*op. cit.* III, s.213) Varuna'yı "karanlık gibi örten" olarak işaret eden *Taittiriya Samhita* (I, 8, 161) yorumcusunu zikretmiştir. Varuna'nın bu "geceye ilişkin" yanı yalnızca Uranosçu anlamdaki "gece göğü" ile açıklanabilir nitelikte değildir; buna daha geniş bir anlamda, gerçekten kozmolojik ve hatta metafizik bir açıklamanın eklenmesi gerekmektedir. Gece de hayalidir, tohumdur, tezahür etmemedir (16) ve Varuna'nın bu "geceye ilişkin" yanı onun bir sular tanrısı olmasına (Bergaigne. III, s. 128'de bu önceden belirtilmiştir) izin vermiş ve onun "iblis" Vrtra ile özdeşleştirilmesinin yolunu açmıştır. "Vrtra-Varuna" sorununa girmenin yeri burası değildir; burada bu iki varlık arasında birçok or-





tak noktanın olduğunun hatırlatılması ile yetinilecektir. Bunların adları arasındaki muhtemel etimolojik akrabalık gündeme getirilmese bile (Bergaigne, III, s.115 vd.; Coomaraswamy, s.29 vd.), her ikisinin de Sularla ve en başta da "tutulan sularla" ("büyük Varuna denizi sakladı...", *RV*, IX, 73, 3) ilişkide olduklarını ve hem Vrtra'nın, hem de Varuna'nın bazen *mâyin* olarak (büyücü) adlandırıldıklarını (örneğin II, 11, 10) (17) bildirmek gerekmektedir. Tıpkı Varuna'nın diğer tarz ve işlevleri gibi Vrtra ve Varuna'nın çeşitli biçimler altında özdeşleştirilmeleri de birbirlerine denk düşmekte ve birbirlerini doğrulamaktadırlar. Gece (tezahür etmeyen), Sular (hayali, tohumlar), "aşkınlık" ve "davranmama" (göksel ve egemen tanrıların nitelikleri) bir yandan her cins "bağ"la, öte yandan da Suları "tutan", "durduran" veya "bağlayan" Vrtra ile efsanevi ve metafizik bir dayanışma içindedirler (18). Kozmik düzlemde Vrtra da bir "bağlayıcı" dır. Bütün büyük efsaneler gibi, Vrtra efsanesi de çokanlamlıdır ve tek bir yönde yorumlanması olanaksızıdır. Hatta efsanenin başlıca işlevlerinden birinin, hemen ortaya çıkan bilinç kadar, düşünce için de çoklu ve türdeş olmayan bir şekilde belirlenen gerçeklik düzeylerini birleştirmek olduğu söylenebilir. Böylece Vrtra efsanesinde diğer anlamlarının yanısıra, belirmemiş olana bir geri dönüş, bir "durdurma", "biçimlerin", yani kozmik hayatın serpilmesini önleyen bir "bağ" kaydedilmektedir; Vrtra ile Varuna arasındaki yakınlaşmayı çok uzaklara götürmeye tabii ki hakkımız yoktur. Ama "geceye ilişkin olan", "davranmayan" ve suçluları

uzaktan bağlayan "sihirbaz Varuna" (19) ile suları "bağlayan" Vrtra arasındaki yapısal akrabalığı inkâr etmek mümkün değildir. Bunların her ikisinin eylemlerinin etkisi hayatı "durdurmak", ölümü getirmek olmaktadır-birininkinde bireysel, diğerininkinde kozmik düzlemde-.

## ESKİ HİND'DE "BAĞLAYICI TANRILAR"

Vedalar dönemi Hind'inde Varuna tek "bağlayıcı" tanrı olmamıştır. Bu sihirsel silahı kullananlar arasında örneğin İndra farkedilmektedir; Vrtra için bir bağ (*sina*) getirdiği (*RV*, II, 30, 2) ve onu iplerden yararlanmadan bağladığı söylenmiştir (II, 13, 9). Fakat bu metinleri derlemiş olan Bergaigne (*op. cit.*, III, s.115, n.1), bunun "esas anlamı(nın) İndra'nın İblis'in kendi hilelerini ona karşı kullanması olan efsanenin ikincil bir yanı" olduğunu gözlemektedir. Çünkü yalnızca Varuna ve Vrtra'nın kendi *mâyâ*'ları yoktu, başka tanrılar da kendilerininkilere sahiptirler: örneğin Marutlar (*RV*, V, 53, 6), Tvashtr (X, 53, 9), Agni (I, 144, 1; vs.), Soma (IX, 73, 5, vs.) ve hatta Açvinler (V, 78, 6, krş., Bergaigne, III, s.80 vd.) böyledirler. Fakat burada bir yandan, onlarda şeytani bir unsurun tanrısal unsurlarla birlikte bulunması (Tvashtr, Marutlar); anlamında, çok yönlü dinsel varlıklar söz konusudur; öte yandan da "sihirbaz sıfatı birine özgü değildir ve tanrı-





lara fazladan bir saygı unsuru olarak eklenmektedir: *mâyin*'in prestiji o kadar yüksektir ki, onu şereflendirmek istenilen bir tanrıya yakıştırma zorunluğu duyulmaktadır. Bu, dinler tarihinde ve özellikle Hind dinleri tarihinde iyi bilinen bir olgudur; "emperyalist" eğilim muzaffer bir dinsel biçimi, her türlü kutsallık yakıştırmasını kendi bünyesinin içine almaya ve egemenliğini kutsalın çeşitli alanlarına yaymaya zorlamaktadır. Bizi ilgilendiren örnekte, tanrının kendine özgü küresine yabancı olan prestij ve güçlerin ilhak edilmesi eğilimi daha da ilginç hale gelmektedir, çünkü "sihirbaz"ın prestiji gibi köhne bir dinsel yapı söz konusu olmaktadır. Ve bundan en çok yararlanan İndra olmuştur. "*Mâyâ*'lar sayesinde *mâyin*'lere üste gelmiştir": birçok metin bunu nakarat haline getirmiştir (Bergaigne, III, 82). İndra'nın "sihirleri" arasında en başta, kılık değiştirebilme, dönüşebilme gücü yer almaktadır (20), fakat herhalde onun belli biçimler altında (boğa vs.) gözükmesiyle, herhangi bir varlığın (tanrı, şeytan, insan) herhangi bir hayvan biçimine bürünebilme yeteneği arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Kutsalın efsanevi-dinsel tezahür küresi ile dönüşüm küresi arasında tabii ki iç içe geçmeler, taklitler, karışmalar vardır ve Veda mitolojisi gibi son derece dengesiz bir alanda, bunlardan birine veya diğerine ait olanı ayırmak her zaman çok kolay değildir. Fakat fenomenolojik bakış açısından işte bu belirsizlik ve dengesizlik eğitici olmaktadır, çünkü dinsel "biçimlerin" iç içe girmelerinin keşfine yardımcı olmaktadırlar. Ve bu diyalektik bakış açısı köhne dinsel olguların anlaşılmasına yardım

etmektedir.

İndra'ya geri dönelim. Bazı durumlarda bir "sihirbaz" olmakla kalmamakta, aynı zamanda Varuna ve Vrtra gibi, o da "bağlanmaktadır". Atmosfer bir iptir ve hasımlarını bu iple sarmaktadır (*AV*, VIII, 8, 5-8, vb.). Onun İran'daki karşılığı olan Verethranga, hasmının ellerini bağlamaktadır (*Yasht*, 14, 63). Fakat bunlar ikincil özelliklerdir ve belki de ipin tarih öncesinde gerçekten silah olarak kullanıldığını açıklamaktadır (21). Eski düşüncede, her silahın *sihirli bir araç* olduğu doğrudur, fakat bu durum, kelimenin tam anlamıyla savaşçı bir tanrı olan İndra'nın bu sihirli aracı gerçek savaşlarda kullanırken, Varuna'nın "bağlar"ını savaşmadan, davranmadan, sihirsel olarak kullanmasını engellememektedir (22).

Nirrti ve Yama gibi, her ikisi de ölüm tanrısı olan diğer bağlayıcı tanrıların örneği daha da öğreticidir. Yama'nın bağları (*yamasya padbiça, AV*, VI, 96, 2; VIII, 7, 28) genelde "ölüm bağları" olarak anılmaktadır (*mrlyupâçâh, AV*, VII, 112, 2; VIII, 2, 2 vb.; krş., Scheftelowitz, s. 6) Nirrti ise yok etmek istediklerini bağlamaktadır (*AV*, VI, 63, 1-2; *Taitt. Sam.*, V, 2, 4, 3; *Çatapatha Brâhmana*, VII, 2, I, 15) ve tanrılara "Nirrti bağları'nı uzaklaştırmaları için yakarılmaktadır (*AV*, I, 31, 2). İnsanlar aynı şekilde Varuna'ya da kendilerini "bağları"ndan kurtarması için yakarmaktadırlar. Agni, Soma veya Rudra'ya (Güntert, s. 122) "Varuna bağları"ndan kurtarmaları için yalvarılmaktadır.





İndra yalnızca "Varuna bağları"nı değil, ölüm iblislerinin "bağları"nı da çözebilir olarak kabul edilmektedir (örneğin, *AV*, IX, 3, 2-3, burada dişi iblis Viçvâra'nın bağlarını İndra'nın yardımıyla kesmek söz konusudur, vb.). Hastalıklar "ip" ten ve ölüm nihai bir "bağ"dan başka birşey değillerdir. Bu da Yama ve Nirrti'nin bu yeteneklerinin yalnızca önemli olarak kalmayıp, aynı zamanda belirleyici olmalarını açıklamaktadır.

Hastalık ve ölüm: bunlar, sihirsel-dinsel kompleksin, dünyanın hemen heryerinde çok popüler olmuş iki unsurudurlar ve bunların yaygınlıklarının bizi ilgilendiren sorunun bazı yanlarını aydınlatmaya uygun olup olmadığını araştırmak gerekmektedir. Fakat Hind alanından ayrılmadan önce, burada gözlediğimiz en önemli bütünleri şematikleştirmeye çalışalım: 1° Varuna, Büyük Asuna suçluları sihirsel olarak bağlamaktadır ve ona ya bağlaması, ya da çözmesi için yakarılmaktadır; 2° Vrtra Suları bağlamaktadır ve onun efsanesinin bazı vehçeleri Büyük Tanrının tarz değişimlerini, "belirmemiş-olan"ı ve "kilitlenmiş"i ifade ettikleri ölçüde, Varuna'nın geceye, aya, sulara ilişkin yanına karşı gelmektedir; 3° İndra, tıpkı Agni ve Soma gibi insanları Varuna bağlarından ve cenaze tanrılarının zincirlerinden kurtarmaktadır: tıpkı efsanede Vrtra'nın vücudunu kesip, parçaladığı gibi, bu "bağlar"ı kesmekte, veya "kırmakta"dır; kendine özgü, hatta tekelinde olan savaşçı yöntemlerin yanısıra, sihirbaz Vrtra'ya üste gelebilmek için "sihir araçları" kullanmaktadır; ip onun silahlarından biriyse bile, bağ-

lar onda her halükârda temel bir özellik oluşturmamaktadırlar; 4° bunun tersine, bağlar, ipler, düğümler ölüm tanrılarının (Yama, Nirrti) ve çeşitli hastalık iblislerini belirlemektedirler; 5° son olarak, Veda kitaplarının "popüler" bölümlerinde, bu iblislere karşı yapılan büyüler, insan düşmanlara yönelik "bağlama" büyülerinden hiç eksik kalmamaktadırlar.

Burada özetlenmiş halleriyle bile, işlerin basit olmadıkları görülmektedir. Gene de bazı güç hatları ortaya çıkarmaktadır: tanrıların maceralarının efsanevi düzleminde, bir yanda Varuna ve Vrtra'nın sihirsel davranmazlıkları, diğer yanda İndra'nın eylemi; hastalıklar ve ölüm gibi insani düzlemde, cenaze tanrılarında veya iblislerde bağların ve düğümlerin önemi ve halk tıbbında olduğu kadar büyücülükte de "bağların" sihirsel kullanımı. Böylece "bağ" kompleksi daha Veda döneminden itibaren sihirsel hükümdarlığın karakteristik ve kurucu unsuru olmayı sürdürmekle birlikte, onu hem yukarıya doğru (kozmolojik düzey: Vrtra), hem de aşağıya doğru (cenaze düzeyi: Yama, Nirrti; büyücülük düzeyi) aşmıştır. Diğer Hind-Avrupa alanlarıyla yapılacak bir karşılaştırmanın bu tabloya hangi rötuşları getirebileceğini görmeye çalışalım.





## TRAKLAR, GERMENLER, KAFKASYALILAR

Gerbert'in gösterdiği üzere (*op. cit.*, s. 154), varlığına yazıtların tanıklık ettiği Trak tanrısı Dorzales'in adını, "bağlamak" kavramını içeren bir kökle açıklamak mümkündür (*darezeili*, "bağlamak", *darez*, "ip, bağ"), ama bu tanrı hakkında hemen hiçbir şey bilmiyoruz (23). Aynı etimoloji herhalde Gerusia-Trakya tanrısı Dozalates için de geçerlidir; bu tanrı hasadı bereketli kılmaya yönelik *darzaleia* kutlamalarının yapıldığı Odessos'ta (24) iyi bilinmekte (25) ve Derzo yazıtının bulunduğu Tomis'te (26) varlığı kanıtlanmaktadır; ayrıca Trak-Frig tanrıçası Bendis (27), Litvanya tanrısı Bentis (28) ve İlirya tanrısı Bindus (29) için aynı şeyleri söylemek mümkündür. Ancak bu son iki tanrı hakkında çok az şey bilinmektedir; acaba İliryalıların insan kurban etme adetleri Bindus'a yönelik olabilir miydi?

Germen alanında olduğu kadar, Trakya-Frig ve Kafkas ülkelerinde korunmuş olan bazı ayinler daha açıklayıcıdırlar. Tacitus (*Germania*, 39) Somnonların yıllık büyük dinsel bayramlarından söz ederken, buna ancak bağlanmış olarak katılınabileceğini bildirmektedir (*nemo nisi vinculo ligatus ingreditur*). Bu ayini geniş ölçekte yorumlanmış ve birçok benzerini zikretmiş olan Closs (s. 564 vd., 600 vd.), bunu ulusal tanrıya

bir boyun eğme göstergesi olarak kabul etmektedir (s. 566), oysa Pettazoni (30) onu daha çok sihirsel bir yargılama saymaktadır. Her ne olursa olsun, *myste*'in elleri sırtından bir iple bağlanmış olduğu Mitra kabul ayinleriyle kıyaslanabilir niteliktedir (31). Aynı zamanda Chattilerin ilk düşmanlarını öldürünceye kadar, "bir zincir gibi" taşıdıkları demir halka (*Germania*, 31), Arnavutlardaki ayinsel zincirlenme (Strabon, XI, 503), "Beyaz Yorgi" (32) tarikatına mensup sofu Gürcülerin taşıdıkları zincirler, Ermeni Kralların "bağlama" ayinleri (Tacitus, *Annales*, 45; Closs, s. 610) ve Arnavutların bazı çağdaş adetleri de akla gelmektedir (33). Bütün bu ayinler kölece bir tutumu ortaya koymaktadırlar; mümin efendisinin önünde bir köle veya bir esir gibi davranmaktadır. "Bağlama" böylece bir cins tabiyet belirtisi halinde somutlaşmaktadır (34). Closs (s. 620) Semnonların ayinini İlirya etkisine bağlarken ve onu, merkezi güney bölgeleri olan Ay-Cehennem kültürel düzeyindeki halklara ait sayarken herhalde haklıdır (35). Fakat Germenlerde, bu ayinin dışında, aynı "bağlama" kompleksiyle bütünleşen başka unsurlara da rastlanmaktadır: örneğin asılma yoluyla ayinsel ölüm, Odhinn'in "ip tanrısı" sıfatını açıklamaktadır (*Haplagud*, Closs, s. 609); aynı şekilde Germen mezar tanrıçaları ölüleri bir iple çekmekte (36) ve savaşçı tanrıçalar (Eski İskandinavcada Disir, Eski Yukarı Almancada Idisi), düşürmek istediklerine ip atmaktadırlar (37). Bunlar akılda tutulması gereken özelliklerdir: Yana ve Nirrti'nin tekniklerini hatırlatmaktadırlar; zaten bunlar birazdan zikredeceğimiz





olguların sayesinde aydınlanacaklardır.

## İRAN

İran kaynaklı veriler iki tiptendir: 1° ölümü belirlenen kişiyi (o da) bağlayan iblis Astovidhotush'a yapılan bazı atıflar (38); 2° İran savaşçı tanrıları ve kahramanlarının menkıbeleri: örneğin Fredun iblis Azdâhak'ı iple bağlamış ve onu Dimavand dağına zincirlemiştir (*Dinkard*, IX, 21, 103); tanrı Trshtrya, Pairika büyücü kadınlarını iki veya üç iple bağlamıştır (*Yasht*, 8, 55) daha önce gördüğümüz üzere Verethragna hasmının kollarını bağlamaktadır (*Yasht*, 14, 63); Scheftelorwitz'in kaydettiği üzere (39), *Şeyhname*'nin bazı bölümlerinde Ahriman elinde bir ip tutmaktadır ve kader tanrısının bağları da söz konusu olmaktadır. İran'da Varuna'nın karşılığı olan bir bağlayıcı hükümdarın bulunmaması açıklanamaz nitelikte değildir; bunun nedeni ya, genel olarak öyle düşünüldüğü üzere Varuna'nın yerinin yüce tanrı Ahura Mazda tarafından tutulmasıdır, ya da Dumézil'in ileri sürdüğü gibi (*Naissance d'Archanges*, 1945, s. 82 vd., 100, vd.) bu yeri *amesta spenta Asha*'nın tutuyor olmasıdır. Her iki durumda da, karşımızda Zerdüşt ıslahatıyla saflaştırılmış, ahlâkileştirilmiş varlıklar bulunmaktadır ve böylece bunların "cibiliyetleri" içinde Varuna'nın "sihiri"ni bulmak düşünülemez niteliktedir. Ahura Mazda'da sürmekte olan "hükümranlık" unsurları (Widengren,

*op. cit.*, s. 259 vd.) "korkunç bir hükümdar"ın görülmesine olanak vermemektedirler ve Ahura Mazda bazen kader tanrısı olarak görülüyorsa da (*Yasna*, I, I, Pehlevice çev. Widengren, s. 253), bu aslında yüce ve Uranos tipi tanrıların çok sıradan bir özelliği olduğu için, herhangi bir sonuç çıkartmak mümkün değildir. Fakat Veda dönemi Varuna'sının, Zerdüşt reformları öncesindeki İran'daki karşılığının ne olduğu konusunda hemen hiçbir şey bilmediğimiz için, Varuna'nın Hind'deki "bağlayıcı" niteliğinin Anaryen bir etkiye bağlı olduğu sonucuna varmak tedbirsizlik ve herhalde yanlış olacaktır. Nitekim Yunan tanrısı Uranos da rakiplerini bağlamaktadır ve Dumézil'in gösterdiği üzere (*Ouranos-Varuna, passim.*) Uranos ve Uranidler efsanesinde bir Hind-Avrupa şemasının izlerinin çoktan belirlenmiş olduğunu düşünmek gerekir. Her ne olursa olsun, İran'a ilişkin olarak tanık olunan olgular, Hind bütününün içinde keşfettiğimiz motiflerden yalnızca ikisini kapsamaktadırlar: 1° iblisleri bağlayan tanrı veya kahraman; 2° insanı Cinvat köprüsüne götürmeden önce iple bağlayan cenaze iblisi. Belki de Zerdüşt reformunun etkisiyle olsa gerek, Hind bütününün diğer önemli iki motifi -Varuna'nın "sihir"i ve kozmolojik "bağlama"- artık bir daha ortaya çıkmamaktadır.





## ETNOGRAFİK PARALELLER

Daha önce ilân ettiğimiz üzere, tarihsel ve kültürel bakış açımızı genişletmeden ve "bağlama" kompleksini benzer ve eş simgeciliklerden oluşan daha geniş bir grupla bütünleştirmeden, Hind-Avrupa olgularına ilişkin olarak bazı genel sonuçlar formüle etmek boşuna bir gayret olacaktır. Ama daha şimdiden, ölüleri "bağlayan" Hind-Avrupa mezar tanrı ve iblislerinin bazı etnografik paralellerini işaret etmek mümkündür. İran'ın Vayu-Astovidbotash çiftinin en yakını, Çin rüzgâr ve ağ tanrısı olan Pakhi'den başkası değildir; bu tanrı, tanrıça-yılan Nakura'yla sıkı bir ilişki içindedir, bu da onun Ay-cehennem kültür düzeyine ait olduğunu kanıtlamaktadır (40). Yama ve Nirrti'nin, Astovidhotush'un ve Germen tanrıçalarının iplerine gelince, bunların en tam karşılıklarına Pasifik adalarında rastlanmaktadır. Avustralyalı Arandalarda, *tjimbarkna* iblisleri insanların ruhlarını gece bağlamakta ve ipi sertçe çekerek onları öldürmektedirler (41). Danger adalarında, ölüm tanrısı Vaerua ölüleri iplerle bağlamakta ve onları ölüler alemine sürüklemektedir (42). Hervey adalarında, ölünün ruhu mucizevi bir ağaçtan cehenneme inince, onu bekleyen ve kurtulmasının mümkün olmadığı tanrı Akaauga'nın ağını farketmektedir (43). San Cristobal'de, bir kayalığın üzerine oturmuş

olan "*Fisher of Soul*" ruhları avlamaktadır (44). Salomon adalarında, ölünün ruhunu bedeninden alınan bir parça ile birlikte (kafatası, çene kemiği, diş vs. ) bir kutuya koymak üzere, akrabaları avlamaktadırlar (45). Hervey adalarındaki büyücülerin sihirli tuzakları vardır, yoketmek istediklerinin ruhlarını bunlarla yakalamaktadırlar (46). Bu aynı adete başka kültürel alanlarda da rastlanmaktadır (47), fakat Melanezya'da ölüm tanrısının ruhları "avlama" ve "bağlama" biçiminin, büyücülerin ölümcül tekniklerine ne kadar benzediğini kaydetmek gerekir. İki büyü arasındaki benzerlik, "bağlama" sorununun aydınlatılmasına katkıda bulunmaktadır.

Hind-Avrupalılarda bağ, düğüm ve ip motiflerinin birçok farklı bütün içinde dağıldıklarını gördük: bu dağılım bazı tanrılar, kahramanlar veya iblisler, bazı ayinler, bazı adetler arasında da olmaktadır. Sorun Sami dünyasında tamamen başka bir görüntü altında ortaya çıkmaktadır: burada her cins sihirsel bağ tanrısal (veya iblislere ait) bir prestijdir ve bu durum adeta evrenseldir. Yeminini bozma suçunu işleyenleri ağlarıyla yakalayan Enlil ve karısı Ninkhurjag (:Ninlil) gibi hükümran tanrılar veya En-Zu (:Sin) gibi ay tanrıları vardır (48). Fakat güneş tanrısı Shamash da bağlar ve iplerle silahlanmıştır ve ona da bağlanmış olanı çözmesi için yakarılmaktadır; tanrıça Nisaksa hastalık iblislerini bağlamaktadır; başta hastalık getirenleri olmak üzere, iblislerin de bağları vardır (veba iblisine, "ağınla Babillileri bağla ve yoket" diyerek yakarılmaktadır)





(49). Bel'e (:Enlil): Bel Baba, bağlarını atarsın ve her bağ hasım bir bağdır" (50) denilmektedir (51), ama efsanede o da "bağlanmıştır" ve iplerinden kurtulmak için yardım istemektedir (52). Marduk'a iplerden ve zincirlerden kurtarması için yalvarılmaktadır, çünkü o aynı zamanda bağlayıcı bir efendidir. Tıpkı İndra gibi, o da "kahramanca" bağlar ve ipler kullanmaktadır. Yaradılış şiiri *Enuma Elish*'te, Vedalardaki Varuna-İndra ikilisini hatırlatan iki cins "bağlama" birbirlerinden ayrılmaktadır. Sular ve bilgelik tanrısı Ea başat canavarlar Apsû ve Mummu'yla "kahramanca" mücadele etmekte, onları büyülerle "bağlayıp", sonra da öldürmektedir (*Enuma Elish*, I, 60-74). Marduk, tanrılar kurulu tarafından mutlak hükümdarlık ayrıcalığıyla donatıldıktan (bu ayrıcalık o zamana kadar gök tanrısı Anu'ya aitti, IV, 4 ve 7) ve aynı kurulun asâ, taht ve *pâlu*'yu kendine vermesinden sonra, deniz canavarı Tiamat'la mücadeleye girişmiştir ve bu kez gerçekten "kahramanca" bu mücadeleye tanık olunmaktadır, ama Marduk'un başlıca silahı "babası Anu'nun armağanı" (53) "ağ" olarak kalmaya devam etmektedir. Marduk, Tiamet'i "bağlamış" (IV, 95), "zincirlemiş" ve hayatını söküp almıştır (IV, 104). Daha sonra, Tiamet'e yardım etmiş olan tüm tanrı ve iblisleri zincirlemiştir ve şiir "ağların içine atıldılar, kuş tuzaklarının içinde kaldılar, mağaralara konuldular" demektedir (IV, 111-114, 117, 120). Marduk hükümdarlığı kahramanca mücadele ederek kazanmıştır, ama sihirsel hükümdarlığın ayrıcalıkların da kurmaktadır. Eğer bağların, iplerin, düğümlerin büyücülük ve halk tıbbındaki

yerleri de hesaba katılacak olursa (daha aşağıya bkz.), Mezopotamya alanına ilişkin bu hızlı bakıştan elde edilen genel izlenim adeta tam bir karışıklık olarak ortaya çıkacaktır. "Bağlama", aynı zamanda tüm dinsel "biçimler" tarafından da özümlenen sihirsel-dinsel bir prestije benzemektedir. Bir Mezopotamya dinleri uzmanının bu karışıklığın arkasındaki "tarih"in yeniden oluşturulup oluşturulamayacağını belirlemek üzere, sorunu yeniden ele almasında yarar vardır.

## DÜĞÜM BÜYÜSÜ

Şimdi de, büyücülük uygulamasında bağların ve düğümlerin morfolojisini, bütünü itibariyle ele alalım. En önemli olguları iki başlık halinde sınıflandırmak mümkündür: 1° insan cinsinden hasımlara karşı (savaşta, büyücülükte) kullanılan sihirsel "bağlar", bunun ters işlemi de "bağların kopartılması" olmaktadır; 2° vahşi hayvanlara, hastalıklara karşı iyi huylu düğüm ve bağlar ile iblislere ve ölüme karşı büyüler. Birkaç örnek vermekle yetinelim. Birinci grubun içinde, hasımlara karşı kullanılan sihirli bağlar (*Atharva Veda*, II, 12, 2; VI, 104; VIII, 8, 6), hükümdarlar tarafından düşman ordularının yoluna atılan ipler (*Kançitaki Samhitâ*, XVI, 6), bir düşmanın evinin yakınında gömülen ip veya devrilmesi için bir kayığın içine saklanan ip (54), son olarak da, antik büyücülükte olduğu





kadar (55), çağdaş batıl itikatlar alanında da her tür belâyı getiren (56) düğümler sayılabilir. "Bağların kopartılması"na gelince, *Atharva Veda* bunun çoktan uygulandığını bildirmiştir (örneğin, VI, 14, 2 vd.); ve gene aynı fikir yapısı içinde, etnografik yazında insanların bazı kritik dönemlerde (çocuk doğurma, evlilik, ölüm) koruyucu bir yöntem olarak, üzerlerinde hiçbir düğüm taşımamaları gerektiğine dair işaretlere bol bol rastlanmaktadır (57).

İkinci kategorinin içinde, düğümlere ve bağlara bir tedavi, iblislere karşı savunma, sihirsel-hayati gücü koruma işlevi atfeden tüm uygulamaları sınıflandırmak mümkündür (58), vücudun hasta bölümünü iyileştirmek üzere bağlanması uygulaması vardır ve bu aynı teknik günümüzde halk tıbbında hâlâ çok yaygındır (59). Hastalıklardan ve iblislerden düğümler ve ipler veya iplikler (60) yardımıyla koruma adeti -özellikle doğum esnasında- (61) daha da yaygındır. Dünyanın hemen her yerinde, nazarlık niyetine düğümler taşınmaktadır (62). Evlilik ayini sırasında, genç evlileri korumak üzere düğüm ve ipliklerin kullanılması çok anlamlıdır (63), çünkü bilindiği üzere düğümler evliliğin tamamlanmasını engelleme tehlikesine sahiptirler. *Fakat bu çiftedeğerliliğe, bağ ve düğümlerin bütün sihirsel-dinsel kullanımlarında rastlanmaktadır.* Düğümler hastalığa yol açmakta, ama aynı zamanda hastalığı defetmekte veya hastayı iyileştirmektedirler; ağlar ve düğümler büyülemekte ve aynı zamanda büyüye karşı korumaktadırlar; doğurmayı engellemekte ve onu kolay-

laştırmaktadırlar; yeni doğan bebekleri korumakta ve onları hasta etmektedirler; ölüm getirmekte ve ölümü kovmaktadırlar. Sonuç olarak, bütün bu sihirsel ve sihirsel-tıpsal ayinlerde esas olan nokta, herhangi bir "bağ"ın, herhangi bir "bağlama" eyleminin içinde gizli olan güce dayatılan yönelimdir. Oysa bu *yönelim olumlu* veya *olumsuz* olabilir, zaten bu zıtlığı "iyilik getiren" ve "kötülük getiren" anlamında veya "savunma" ve "saldırı" anlamında almak gerekir.

## BÜYÜ VE DİN

Bütün bu inançlar ve bütün bu ayinler bizi hiç kuşkusuz, *büyüsel* zihniyet alanına götürmektedirler. Fakan bu popüler uygulamaların büyü alanına ait olmalarından ötürü, acaba genel "bağlama" simgeciliğini yalnızca büyüsel zihniyetin bir yaratısı olarak kabul etmeye hakkımız var mıdır? Buna hakkımız olduğunu sanmıyorum. Hind-Avrupalılar arasındaki "bağlama" ayin ve simgeleri Ay-cehennem unsurları taşıyor olsalar bile ve bunun sonucunda çok güçlü büyüsel etkiler taşıdıklarını -ki bu kesin değildir- belli etseler bile; yalnızca hakiki bir dinsel deneyi ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda *büyüsel* olmayıp, gerçekten *dinsel* olan genel bir insan ve dünya kavrayışını da ifade eden diğer belgelerin gene de açıklanmaları gerekmektedir. Örneğin gözden geçirdiğimiz Mezopotamya verileri, tü-





mü itibariyle büyüsel bir yoruma indirgenmeye izin vermemektedirler. İbranilerde durum daha da açıktır. Kitab-ı Mukaddes'in "ölümün ağları"ndan söz ettiği doğrudur (örneğin "ölülerin ikâmet ağları beni sarmışlardı, ölüm ağları beni gafil avlamışlardı", *II. Samuel*, 22, 6; krş., *Psaume*, 18, 6, "ölüm ağları beni sarmışlardı, ölülerin ihanet endişeleri beni kavramışlardı, acı ve eleme boğulmuştum: bunun üzerine Ebedi'nin adına yakardım. Ey Ebedi ruhumu kurtar" *Psaume*, 116, 3-4). Fakat bu bağların korkunç efendisi Yehova'nın bizzat kendisidir ve Peygamberler onun elinde suçluları cezalandırmak için taşıdığı ağlarla cezalandırılmaktadırlar. "Oraya vardıklarında ağımı üzerlerine atacağım, onları gökteki kuşlar gibi ağıma düşüreceğim". (*Osée*, 7, 12); "ağımı onun üzerine atacağım; ağıma düşecek ve onu Babil'e götüreceğim" (*İşaya*, 12, 13; krş., 17, 20); "ağımı senin üzerine atacağım" (*ibid.*, 32, 3). Ve Job'un çok derin ve çok gerçek dinsel deneyi, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığını ifade etmek için aynı imgeye ulaşmaktadır: "Biliniz ki, beni bitkin düşüren ve ağlarını üzerime atan Tanrı'dır" (*Job*, 19, 6). Yahudi-hıristiyanlar da hastaları "bağlayan"ın iblis olduğunu bilmekte (örneğin *Luc*, 13, 16), ama Yüce Tanrı'dan "bağların efendisi" olarak söz etmekteydiler. Aynı zamanda, "bağlar"ın aynı halk için sihirsel-dinsel olarak çok değerli olduklarını görmekteyiz: ölüm, hastalık, büyücülük bağları -ve aynı zamanda Tanrı'nın bağları- (64). Haham Aqiba "tüm canlıların üzerine bir ağ atılmıştır" diye yazmaktaydı (*Pirqé Abot*, 3, 20; Scheftelowitz, s. 11). Formül uygundur, çünkü hayatın yalnızca

"büyüsel" veya "dinsel" bir kavrayışını değil de, bizzat insanın dünyadaki konumunu tüm karmaşıklığı içinde ifade etmektedir; moda bir terimle ifade etmek gerekirse, bizzat varolanın konumunu ifade etmektedir.

Nitekim "hayat ipi" birçok ülkede insanın kaderini simgelemektedir. "Hayat ipleri (kelimesi kelimesine çadırlarının ipi) koptu" diye bağırmaktadır Job (4, 21; krş., 7, 6). Akhileos tıpkı tüm ölümlüler gibi "annesinin onu doğurduğu zaman, daha doğduğu andan itibaren kaderinin keten bir ip halinde yapılmış olmasından acı çekecektir" (*İliada*, 20, 128; krş., 24, 210). Kader tanrıçaları insan hayatının ipini eğirmektedirler: "annesinin onu doğurduğu gün, hüzünlü Eğiricilerin mekiklerine koydukları kadere maruz kalmasına burada izin vereceğiz" (*Odysseus*, 7, 198, çev. V. Bérard) (65). Ama daha fazlası da vardır: Kozmos'un kendi de bir dokuma, devasa bir ağ olarak kavranmaktadır. Örneğin Hind spekülasyonunda, hava (*vâyu*), bu dünyayı ve öte dünyayı ve tüm varlıkları tek bir ipmiş gibi bağlayarak, Evren'i, "dokumuş"tur (*Brhadâ ranyaka Up.*, III, 7, 2), insan hayatını da tıpkı bir soluk (*prana*) gibi dokumuştur ("ondaki soluğu kim dokudu?", *Atharva Veda*, X, 2, 13). Burada, oldukça dolu bir simgeciliğin iki esas şeyi ifade ettiği sonucu çıkmaktadır: bir yandan Kozmos'ta olduğu kadar, insan hayatında da herşey herşeye görünmez bir dokuyla bağlanmıştır ve öte yandan bazı tanrılar, son çözümlemede geniş bir kozmik "bağ" oluşturan bu "iplerin" efendileridir (66).





Dinin ve büyünün "kökeni"ne ilişkin böylesine çetrefil sorunlarda, etnolojinin belirleyici bir kanıt sağladığı nadiren olur; ama çoğu zaman öğreticidir. Scheftelowitz ve Güntert birçok dil ailesinde, "bağlamak" eylemini belirten kelimelerin aynı zamanda büyü yapmayı da ifade ettiklerini hatırlatmışlardır. Örneğin Türkçe-Tatarcada bağ, baj, boj hem "büyücülük"ü, hem de "bağ, ip"i ifade etmektedirler (67); Yunancada *katadeo* "sıkıca bağlamak" kadar, "bir düğüm atarak büyüyle bağlamak" anlamına da gelmektedir (*katadermos*, "ip, büyü yapmak" da buradan gelmektedir. *Inscr. Graec.*, III, p.v.; Scheftelowitz, s. 17). Latincenin "*fascium*", "kötü büyü" kelimesi, "bant, bantlama" anlamına gelen *fascia*, "demet" anlamına gelen *fascis* ile akrabadır; "bağlamak" anlamına gelen *ligare*, "bağlama eylemi" anlamına gelen *ligatura* da "büyü yapmak", "büyü" anlamlarını taşımaktadırlar (krş., Rumencenin "bağlama eylemi" ve "büyü" anlamına gelen *legatura* kelimesi); Sanskritçenin esas anlamı "koşum bağlamak, bağlamak" olan *yukti* kelimesi, "büyüsel araçlar" anlamını kazanmakta ve *yoga*'nın güçleri bazen "bağlama" yoluyla büyü olarak anlaşılmaktadırlar (68). Bütün bu etimolojiler, bağlama eyleminin esas olarak sihirsel olduğunu kanıtlamaktadırlar. Burada karşımızda aşırı bir uzmanlaşma vardır: büyülemek, sihirle bağlamak, büyü yapmak vs. Etimolojik olarak *religio* (din) kelimesi de tanrıya bir "bağlanma" tonu taşımaktadır, fakat *religio*'yu (Güntert'in yaptığı gibi, 130) "büyücülük" yönünde anlamak tedbirsizlik olacaktır. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere, büyü kadar din

de özünde aynı "bağlama" unsurunu içermektedir, ama bu başka bir yoğunlukta ve esas olarak ters bir yönde olmaktadır.

## "SINIR-KONUMLAR" SİMGECİLİĞİ

Birçok başka simgesel bütünler, Kozmosun yapısını ve insanın dünyadaki konumunu adeta aynı formüllerle belirtmektedirler. "Bağlantı, ip" anlamına gelen Babilce *marrasu* kelimesi, mitolojide "bütün herşeyi birleştiren kozmik ilke"yi ve aynı zamanda "Evrenin bütününü alttan tutan destek, güç ve tanrısal yasa"yı (69) işaret etmektedir. Aynı şekilde Çuang Tseu (bl. VI) *lao*'dan "tüm yaradılış zinciri" (70) olarak söz etmektedir ki, bu da Hind kozmolojik terminolojisini hatırlatmaktadır. Öte yandan, labirent bazen "çözülmesi" gereken bir "düğüm" olarak kavranmaktadır ve bu kavram, güçlük, tehlike, ölüm ve kabul töreni fikir lerini de içeren metafizik-ayinsel bir bütünün içinde yer almaktadır (71). Bilgi ve bilgelik gibi başka bir düzlemde benzeri deyimlerle karşılaşılmaktadır: yanılsamalardan, "kurtuluş"tan (ki bu, Hind'de Varuna'nın sihiri olan *mâyâ* ile aynı adı taşımaktadır) söz edilmekte; gerçekdışılığın örtülerini "yırt"manın, varoluş "düğüm"lerini çözmenin vs. yolu aranmaktadır. Bu durum, hangi bakış açısından incelenirse incelensin, insanın dünyadaki konumunun her zaman "bağlama,





zincirleme, tutturma" vs. fikirlerini içeren anahtar kelimelerle ifade edildiği izlenimini vermektedir. İnsan sihirsel düzlemde, iblislerin ve büyücülerin bağlarına karşı kendini korumak için düğüm-muskalardan yararlanmakta, dinsel düzlemde kendini tanrı tarafından "bağlanmış", onun "ipine" yakalanmış olarak hissetmektedir; ama ölüm de somut (ceset "iple bağlamaktadır") veya mecazi olarak (iblisler ölünün ruhunu "bağlamaktadırlar") bağlamaktadır. Bundan çok daha iyisi, hayatın bizzat kendisi bir "dokuma" (bazen kozmik boyutlarda sihirsel bir doku, *mâyâ*) veya ölümlülerin herbirini tutan bir "iplik"tir. Bu çeşitli bakış açılarının bazı ortak noktaları vardır: insanın heryerdeki nihai amacı, "bağlar"dan kurtulmaktır: ruhun ölümden sonra karşılaşacağı düğümü çözmeye hazır olması için, labirente özgü düğümün çözülmesinin öğrenildiği labirente mistik kabul ayinine, amacı cehaletin örtüsünü "yırtmak" ve ruhu varoluş zincirlerinden kurtarmak olan felsefi kabul ayini karşı gelmektedir. Hind düşüncesine bu kurtuluş düşüncesinin egemen olduğu ve en karakteristik terminolojisinin "zincirlenmiş-kurtulmuş", "bağlanmış-çözülmüş", "tutulmuş-bırakılmış" gibi kutupsal formüllere indirgenebilir nitelikte olduğu bilinmektedir (72). Bu aynı formüller Yunan felsefesinde de geçerlidirler: Platon'un mağarasında insanlar, hareket etmelerini ve başlarını döndürmelerini engelleyen zincirlere vurulmuşlardır (Cum., VII, 514, a vd.). Ruh "düşüşünden sonra yakalanmış, zincire vurulmuştur... söylendiğine göre bir mezarın ve mağaranın içindedir, ama düşüncelere yönelerek bağlarından

kurtulmaktadır..." (Plotinus, *Ennéades*, IV, 8, 4; krş., IV, 8, 1): "akla doğru ilerlemek, ruh için bağlarından kurtulmaktır").

"Bağlama" kompleksinin bu çokdeğerliliği -ki bu durumu kozmolojik, büyüsel, dinsel, kabul ayinine ilişkin, metafizik, selâmete ilişkin düzlemlerde gözledik-, muhtemelen *insanın bu kompleks içinde, kendinin dünyadaki konumunun bir cins ilk örneğini buluyor* olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yolla önce, ortaya bir felsefi antropoloji sorununun konulmasına katkıda bulunmaktadır, eğer eski insanın bazı "sınır-konumları"nı kapsayan bu belgeler ihmal edilmezlerse, tamamen felsefi nitelikteki araştırma bu işten çok kazançlı çıkacaktır, çünkü çağdaş düşünce somut insanı yeniden keşfetmiş olmakla övünüyorsa da, çözümlemelerinin özellikle çağdaş Batılının konumuna yönelik olduğu ve böylece evrensellikten yoksun olma günahı işleyerek, bir cins "bölgeciliğin" içine düştüğü, sonuçta monoton ve kısır kaldığı gözden uzak tutulmamalıdır.

"Bağlama" kompleksi, öte yandan dinler tarihini çok fazlasıyla ilgilendiren bir sorunu ortaya koymakta, daha doğrusu o sorunu oluşturmaktadır. Bunun nedeni yalnızca büyü ile din arasında ortaya çıkardığı ilişkiler değil, aynı zamanda ve özellikle, sihirsel-dinsel biçimler adı verilebilecek şeyi bize ifşa etmesi ve bu biçimlerin "fizyolojisi"ni göstermesidir: sihirsel-dinsel hayatın çeşitli düzlemlerinde (kozmoloji, mitoloji, büyücülük vs. ) olduğu kadar, bu düzlemlerin herbiri-





nin farklı katlarında da (örneğin büyük büyü ve küçük büyü, saldırgan büyücülük ve savunma büyücülüğü) kendini gerçekleştirmeye çalışan bir ilk model olan bir "bağlama"ya tanık olduğumuz izlenimini almaktayız. Hatta bir bakıma, *eğer tarihsel ve tarihselleştirilmiş "korkunç hükümdar" kendi tanrısal örneği olan "bağlayıcı tanrı"yı taklit etmeye çalışıyorsa, herhangi bir büyücü de korkunç hükümdarı ve onun aşkın modelini taklit etmektedir* denilebilir. Suları zincirleyen Vrtra ile, suçluları, ölüleri "ağları"yla yakalayan iblisleri ve hasımlarını sihirsel olarak bağlayan veya başka büyücülerin kurbanlarını çözen büyücüleri "bağlayan" Varuna arasında morfolojik olarak süreklilik yoktur. Bütün bu işlemlerin yapısı aynıdır. Bilgilerimizin bugünkü durumunda, bu tekdüzeliğin taklitten mi, "tarihsel" ödünç almadan mı (tarihsel-kültürel okulun bu kelimeye verdiği anlamda) kaynaklandığını, yoksa bütün bu işlemlerin doğrudan doğruya *insanın dünyadaki konumundan* mı kaynaklandığını, yani bunların birçok düzlemde ve farklı kültürel alanlarda gerçekleşen aynı ilk modellerin çeşitli biçimleri olup olmadıklarını belirleyebilmek güçtür. Hiç değilse bazı komplekslere ilişkin olarak (örneğin Hind-Avrupa sihirsel hükümdarlığı kompleksine ilişkin olarak), karşımıza *tarihsel* olarak dayanışma içinde olan efsanevi-ayinsel bütünlerin olduğu kesindir. Fakat Hind-Avrupa "bağlama" kompleksinin tarihsel gerçeği, dünyaya yayılmış ve benzeri bir komplekse ilişkin olan diğer tüm sihirsel-dinsel adet ve inançların da zorunlu olarak "tarihsel" olmalarını gerektirmektedir (yani aynı ilk modelden türeyen veya

doğrudan veyahut dolaylı etkilerden, ödünç almalardan kaynaklanıyor vb. olmalarını). Düşüncemizi basitleştirmek üzere, Hind-Avrupa özel örneğinin bu sonucu zorunlu olarak gerektirmiyor olmakla birlikte, bu sonucu dışlamadığını da ve sorunun tedbir gereği açık bırakılmak zorunda olduğunu eklemeliyim.

## SİMGECİLİK VE TARİH

Karşılaştırma kastıyla, benzeri bir örneği zikretmemiz mümkündür: ayinsel yükselme ve sihirsel uçuş kompleksi. Yükselmeyi esas unsurlarından biri olarak kabul eden çeşitli inançlar ve sistemler (ayinler, mistikler vs. ) arasındaki bazı tarihsel ilişkileri (akrabalıklar, ödünç almalar) ayıklamak mümkünse de (73), yükselişin ve uçuş simgeciliğinin morfolojisi bu tarihsel ilişkileri çok aşmaktadır. Birgün bütün yükseliş ayinlerinden ve onun toplumsal simgeciliklerinden sorumlu olan tarihsel kaynak belirlenebilse bile, bunun arkasından bunların yayılma mekanizma ve aşamaları ortaya konulsa bile, geriye gene de; yalnızca yükselme ve uçuş kompleksini merkez edinmekle kalmayıp, aynı zamanda bu kompleksi çoktan örgütlemiş ve ayinlerin, efsanelerin ve yükselme *philosophoumena*'larının açık ettikleri aynı değerlerle sunan yükselmeye yönelik rüya simgeciliğinin, düşlerin ve estetik kavrayış-





ların açıklanması işi kalacaktır. Böylesine bir karşılaştırmalı incelemenin yolunun kilometre taşlarını başka bir incelemede belirledik (74). Sonuca varmak üzere, "bilinçdışı" düzlemde (rüya, halüsinasyon, uyanıkken görülen düşler) olduğu kadar "bilinçötesi" ve bilinç düzlemlerinde de (estetik kavrayış, ayinler, mitoloji, *philosophoumena*) tutarlı ve sistematik bir şekilde ortaya çıkan, aynı ilk örnek simgeciliğinin tarihsel olmayan ifadeleriyle karşı karşıya olduğumuzu bildirmekle yetinelim. Geçerken belirtelim ki, bilinçdışının ve bilinçaltının dışavurumları, bilinç dışavurumlarıyla tam bir uyum sağlayan bir yapı ve değerler sunmaktadırlar; ve bilinç dışavurumları "akla uygun" olduklarından ötürü, yani onların değerleri mantıksal olarak değerlendirildiklerinden ötürü, "olağan" mantıkla (bundan klasik mantığı veya sağduyunun mantığını anlıyoruz) her zaman türdeş olmayan bir bilinçaltı veya ötesi mantığından söz edilebilir. Bu durumda, bilinçaltının hiç değilse bazı kesimlerinin, hem bilinçli, hem de bilinçötesi deneylerine egemen olan ve onları örgütleyen aynı ilk örneklerin egemenliği altında olduklarını, geçici olarak kabul edelim. Bu durum sayesinde, simgesel bir kompleksin birçok çeşidini (örneklerimizde "yükselme" veya "bağlama" kompleksleri), rüyanın, efsanenin, ayinin, ilahiyatın, mistiğin, metafiziğin vs. farklı düzlemlerinde ilk örneği "gerçekleştirmeye" çalışan sonsuz bir "biçimler" dizisi olarak ele alma hakkına sahip olabiliriz.

Kuşkusuz bu "biçimler"in tümü de kendiliğinden

değildir, bunların hepsi de ülküsel ilk örneğe tabi değildir; aralarından birçoğu "tarihsel"dir, yani zaten varolan bir biçimin evriminin veya taklidinin sonucunda ortaya çıkmışlardır. Bazı "bağlama" yoluyla büyücülük çeşitleri birbirlerine oldukça şaşırtıcı bir şekilde benzemektedirler; bunların sihirsel hükümdarlık veya mezar mitolojisi alanlarında zaten varolan "tarihsel biçimleri", sınırlı bir düzlemde kopya ettikleri izlenimi alınmaktadır. Fakat temkinli olmak gerekir, çünkü dinsel komplekslerin patalojik çeşitlerinin aynı zamanda benzer yanlar sunmaları genel bir olgudur. Daha güvenilire benzeyen nokta, tüm "tarihsel biçimler"in, ikincil, önemsiz düzlemde gerçekleşmiş olsalar bile, herbirinin kendi ilk örneğine yakınlaşma eğilimidir: bu olgu insanlığın dinsel tarihi boyunca doğrulanmaktadır. Herhangi bir yerel tanrıça Büyük Tanrıça olma eğilimindedir; herhangi bir köy "Dünyanın Merkezi"dir; herhangi bir büyücü en güçlü ayini kendinin yaptığını ve ve kendinin de Evrensel hükümdar olduğunu iddia etmektedir. Dinler tarihini işte bu ilk örneğin, *mükemmel biçim*'in -bir ayin, bir efsane veya herhangi bir tanrı bunun oldukça soluk bir çeşidinden ibarettirler- ihya edilmesine yönelik eğilim mümkün kılmaktadır. O olmasaydı, sihirsel-dinsel deney sürekli olarak gelip geçici, uçucu olan tanrı, efsane dogma vs. biçimleri yaratırdı ve gözlemci de kendini sürekli olarak yenilenen bir tip bolluğu karşısında bulurdu; bu da herhangi bir düzene sokma faaliyetini olanaksız kılardı. Fakat dinsel biçim bir kez "gerçekleştikten", "tarihselleştikten" sonra, bu zaman ve mekân koşullarından sıyrılarak evrensel olma, ilk örneği yeniden bulma eğilimine girmektedir. Son olarak, muzaffer dinsel biçimlerin "emperyalizm"i de, her kutsallık veya tanrısallık tezahürünü "Herşey" olmaya, yani kutsalın dışavurumunu tek başına tüketmeye, kutsalın devasa metafiziğiyle bütünleşmeye yönelten bu eğilimle açıklanmaktadır (75).





Bu genel bakışlar her ne olurlarsa olsunlar, "bağlama"ya ilişkin dinsel kompleksin bir ilk modele veya bir ilk model takımına (bunlardan birkaçını kaydettik: Kozmosun dokunması, insan kaderinin ipliği, labirent, varoluş zinciri vb.) tekâbül ediyor olması olasıdır. "Bağlama" ve düğüm metafiziğinin olduğu kadar, "bağlardan kurtulma" motifinin de çiftedeğerliliği ve türdeş olmaması, bu ilk modellerin üzerlerinde gerçekleştikleri düzlemlerin ne kadar çok ve çeşitli olduklarını teyid etmektedirler. Bunun anlamı tabii ki, bu ele alınan sihirsel-dinsel komplekslere ilişkin olguların muazzam kitlesinin içinde, *tarihsel olarak dayanışma içinde* olan bazı bütünlerin keşfedilemiyeceği ve bunların birbirlerine bağımlı olarak veya hepsinin de uzak bir kaynaktan çıkmış olarak kabul edilemeyecekleri değildir. Güntert, Dumézil ve A. Closs'un Hind-Avrupa alanında, farklı bakış açılarından olmak üzere yaptıkları budur. Viyana tarihsel-kültürel okulunun ilkelerine sadık olan Closs (76) herhangi bir Amerikan veya Melanezya "bağlama" ayin veya efsanesini, aynı zamanda Hind-Avrupa biçimlerine de hayat vermiş olan kaynağa tarihsel olarak bağımlı olarak açıkla-

maya kalkıştığında, bu bilgini izlemekte tereddüt edilmelidir. Hind-Avrupa "bağlama" ritüelinin Kafkas kökenli olduğu varsayımı (s. 643) akla daha yakın olarak gözükmektedir. Fin-Uygurlar ve Türk-Tatarlar "bağlama" konusundaki ne ayinleri, ne de efsaneleri bilmektedirler, bu da bu kompleksin kökeninin güney ülkelerinde aranmasının gerektiğini gösteriyora benzemektedir. Nitekim Gürcülerin "Beyaz Yorgi" zincirleri ayinine (bkz. yukarıya) en yakın paraleller Hind'de bulunmaktadır: bir yandan Gondların büyücüsünün (77) Kâli-Dinga bayramı (Gondlarda *zvârâ* adını alan bayram; bu kelime Hindicenin *jâvâra*: yulaf'ından türemiştir, bu da onun tarımsal kökenini kanıtlamaktadır) esnasında boynuna taktığı demir halka; öte yandan Mohenco-daro'da bulunan dişi bir putun ve "Proto-Shiva"nın boyunlarında yer alan demir halkalar (78). Gondların güncel ayinlerinin doğrudan İndus ön-tarihsel kültüründen türediğini düşünmek tabii ki tedbirsizlik olacaktır, ama W. Koppers'in bu olgular arasında kurduğu yakınlaşma ihmal edilir gibi değildir (79).

Ancak, "bağlama", "düğüm" vs. motiflerinin Mezopotamya dinlerinin eski tabakalarında sıklıkla görülmesi hâlâ açıklanmayı beklemektedir. Acaba bu, Hind-Avrupalılarda gerçekleşenlerin tersine, kendini dinsel bir sistem halinde örgütlemeyi ve kendini dinsel hayatın tümüne dayatmayı başaramayan ve bu yüzden de sonsuza kadar çoğalan, bu arada hem tanrısal, hem de şeytani bir prestij haline gelirken, tüm tanrılar tarafından benimsenen ve tüm büyücüler tarafından kullanılan, enine genişleyen bir çeşit olabilir mi? Kesin olan nokta, "bağlama" kompleksinin yalnızca Hind-Avrupalılarda, bizzat tanrısal veya insani korkunç hükümdarlık yapısı içinde, organik olarak bütünleştiği ve ayinsel, mitolojik, ilahiyat vs. düzlemlerinde genel uygulamaya ve tutarlı bir sisteme yalnızca Hind-Avrupalılarda sahip olduğudur -esas olarak Dumézil'in araştırmalarının gösterdikleri üzere-. Fakat, Korkunç Hükümdar kavramı üzerinde merkezlenen bu *sistem* Hind-Avrupalılarda bile sihirsel-dinsel biçimlerin ve "bağlama"ya ilişkin simgeciliklerin yaratıcı gücünü tüketememiştir. Yukarıdaki sahifeler bunu göstermeyi amaçlamışlardır. Hatta bu durumun açıklanmasını büyü, mitoloji ve bizzat din düzleminde bulmaya çalıştık: bu durum ya insanın dünyadaki konumundan (kökenin kendiliğindenliği), ya da zaten varolan biçimlerin az çok sadık bir taklidinden (tarihsel oluşumlar) kaynaklanmaktadır. Ama hangi açıklama yeğlenirse yeğlensin, Hind-Avrupa Korkunç Hükümdar tanrı kavramı artık kesindir. Bu kavramı tarih öncesi kapı aralığından görülmeye başlamıştır. Yabancı dinsel geleneklerden alınan borçları farketme konusunda hazırlıklı hale gelinmiştir. Yapısının bizi çoğu zaman öyle yapmaya davet ediyor olmasına rağmen, bu kavramı yalnızca sihirsel bir kavram olarak tanımlamak herhalde uygun olmayacaktır: bir yandan, bizzat Hind'de Varuna ve Vrtra "bağlama"larının kozmogonik ve metafizik değerlerinin altını çizdik; öte yandan aynı kompleksin İbranilerde harekete geçirdiği dinsel deneyler, çok saf ve çok derin bir dinsel haya-

tın bile gıdasını, görünüşte korkunç ve "bağlayıcı" olan bir tanrının "ipleri"nde bulabileceğini kanıtlamaktadırlar.





# ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

(1) Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, s. 21 vd., 27 vd.; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, s. 79 vd.: krş., *Ouranos-Varuna* Paris. 1934, *passim*.

(2) Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris, 1949, s. 33, *Jupiter, Mars, Quirinus*, s. 31 vd.

(3) Dumézil, *Flamen-Brahman*, Paris. 1935. s. 34 vd.; *Mitra-Varuna*, s. 79 vd.

(4) *Mitra-Varuna*, s. 72, krş., Jean Baget, *Rev. Hist. des Religions*, CXXLIV, 1941, s. 194 vd'daki gözlemler. Gene Plutharchos'a göre, *Questions Romaines*, s. 67, *lictor*'ların bile adları *ligare*'den türemektedir ve Dumézil "eskilerin *lictor* ile *ligare* arasında gördükleri bağı reddetmek için" neden görmemektedir, "*lictor*, kanıtlanmamış olan bir kök fiil *ligere*'den türemiş olabilir, bu fiil *ligare* karşısında, *dicere*'nin *dicare* karşısında olduğu gibi olacaktır" (*ibid*, s. 72)

(5) Krş., Servius, *in, Aen*, III, 607; J. Heckenbach, *De nudi tate sacra searisque vinculis* (*R.V.V.*, IX, 3, Gesson, 1941, s. 69 vd.; Dumézil, *Flamen-Brahman*, s. 66 vd.

(6) Hackenbach, Frazer'ın daha çok hayal kırıcı kitabı olan *Taboo and the perils of the soul*, s. 296 vd'dan (Fra. çev. Henri Peyre, *Tabou et les pèrils de l'âme*, Paris, 1927, s. 245 vd.) sonra şu kitaplar işaret edilecektir I Scheftelowitz. *Das schlingen und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker* (*R.V.V.*, XII, 2, Giessen, 1912): id., *Die altperische Religion und das Judentum*. Giessen, 1920, s. 92 vd. ve Dumézil, *Ouranos-Varuna*, s. 52, n.1'de kaydedilen etnografya ve folklor çalışmaları. Roma *nexum*'u, sihirsel düğümler ve ceza hukuku konusunda bkz., Henri Decugis, *Les Etapes du droit*, 2. yay., Paris, 1946, c.I, s. 157-178.

(7) A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, III,

Paris, 1883, s. 114, 157 vd.; H.Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland Halle*, 1923, s. 120 vd.; Dumézil, *Ouranos-Varuna*, s. 90, Brahmanlarda aynı atıf, bkz., Silvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898, s. 153 vd.

(8) Krş., Walde-Pokorng, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I. 1930, s. 263.

(9) Bergaigne, *op. cit.*, III, s. 114; S. Lévi, *op. cit.*, s. 153; E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strasbourg, 1920, s. 116 vd.

(10) S.Lévi, s. 153; Dumézil, *Ouranos-Varuna*, s. 91, n.1.

(11) Hillebrand, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1902, III, s. 1 vd.

(12) S. Lévi, s. 158 vd.; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürih-Leipzig, 1937, III, s. 206 vd., 269 vd.

(13) Raffaele Pettazzoni, "le corps parsemé d'yeux" *Zalmaxis*, I, 1938, s. 1 vd.

(14) Bkz., bizim *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, s. 47 vd.

(15) Özellikle "The darker side of the Dawn" *Smithsonian Miscellaneous Collections*, s. 94, n. 1, Washington, 1935 ve *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, American Oriental Society, New Heven, 1942.

(16) Krş., Coomaraswamy, *Spiritual Authority*, özellikle s. 29 vd.

(17) Krş., [E.Benveniste-]L.Renou, *Vrtra et Vrthragna*, Pariş, 1934, s. 140-141, birçok pasajda "Vrtra'nın büyüsünün İndra'nınkine cevap verdiği ve ondan türediği"ni iddia ederken yanılmaktadır. Büyü *a priori* olarak tanrı-kahramanlarınınki olmaktan çok yılanlara ilişkin varlıkların bir sıfatıdır -ve Vrtra bunların en mükemmellerinden biridir- Biraz aşağıda İndra'nın büyüsüne döneceğiz.

(18) Krş., Renou, s. 141 vd.'da Sular motifinin çözümlenmesi.

(19) Bu cezalandırma tarzında, Varuna'nın tipinin bir genişletilmesini ve derinleştirilmesini görme eğilimindeyiz; şu anlamda ki, suçluyu "hayaliye, karaktersizliğe gerilemeye" zorlamaktadır ve bu bir bakıma onun temsil ettiği durumudur.





(20) Bkz., Jarl Charpentier, *Kleine Beitrage zur indo-iranischen Mythologie*, Uppsala, 1941, s. 34 vd.; *id., Brahman*, Uppsala, 1932, s. 49, n. 1; L.Renou, s. 141.

(21) Bkz., Kurt Linder, *La Chasse préhistorique*, (Fra. çev., Paris, 1940), s. 53 vd. ve *passim*.

(22) Daha annesinin karnındayken tanrılar tarafından bağlanan râjanya ("râjanya bağlı doğdu", *Taitt. Samhita*, II, 4, 13, 1) hakkında bkz., Dumézil, *Flamen-Brahman*, s. 27 vd.

(23) Darzales Sinop bölgesinde, Sarapis'te belirlenmiştir; krş., O.Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, Tübingen, 1910, s. 7, bu belirlenme Rostovteff'in araştırmalarının izinde yer almaktadır. Bkz., Stig Wikander *Vayu*, I. Lund-Leipzig, 1941, s. 43 vd.

(24) Vasile Pârum tarafından derlenen para ve yazıtlar, "Gorusian, *Mémoires de l'Académie Roumaine*. Edebiyat bl., 1919-1920, Bükreş, 1924, s. 9, 23 vd.

(25) *Istros* (Bükreş'te Fransızca olarak yayınlanıyor) dergisindeki belgeler, I, 1934, s. 118 vd.

(26) R. Vulpa, "Histoire ancienne de la Dobrudja", *La Dobroudja*, yay. Romen Akademisi, Bükreş, 1938, (s. 35-454), s. 233, 237. Ayrıca bkz., Kazarow, *m*, Pauly-Vissowa, XV, s. 227 vd.

(27) Artemis'le (Herodotos, IV, 33), Kibele'yle ve Orpheus ilahilerinde Persephones ile özdeşleştirilmiştir (bkz., Güntert, s. 115, n. 1; Strabon tarafından cümbüş unsuru olarak sayılmıştır; X, s. 420.

(28) H.Usener, *Götternamen*, yeni bas. , Bonn, 1929, s. 80.

(29) A.Closs, "Die Religion des Semnonesstammes", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1938, (s. 549-673), s. 619

(30) R.Pettazzoni. "Regnatur Omnium deuş". *Studi e Materiali di Storia della Religioni*, XIX-XX, 1943-1946, (s. 142-156), s. 155.

(31) P.Cumont, *Les origines orientales dans le paganisme romain*, 4. yay., Paris 1929, Levha XIII: *intestinis pullinus*'tan yapılma ip, Ps. -Augustinus'a göre, *Quatest.*, V, Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Brüksel, 1894-1900, II, s. 7-8.

(32) Closs, s. 566; *ibid*, s. 643, O. G. Wesendonk, "Ueber georgisches Heidentum", *Caucasica*, fas. I, Leipzig, 1924, s. 54 vd., 99, 101; G. Dumézil, *Titvos, Rev. Hist. Rel.*, c. CXI. 1935, (s. 66-89), s. 69 vd'da Gürcü kaynaklarına dayanarak, "Beyaz Yorgi'nin köleleri"ni incelemektedir: "Onun kölesi olarak Beyaz Yorgi'yi şereflendirmek veya yatıştırmak isteyen kimse, bu zincirlerden birini almakta, onu boynuna takmakta ve bu durumda, dizlerinin üzerinde veya ayakta kilisenin çevresini dolaşmaktadır". Ayrıca bkz., Sergi Makalathia, "Einige ethnograpisch-archäologische Parallelen aus Georgien" *Mitteilungen Anthropolog Gesellschaft*, Wien, 60. 1930, s. 361-365.

(33) Bir kan davası yargılamasında; suçlu "mahkeme"nin önüne elleri bağlı olarak çıkmak zorundadır, Closs, s. 600.

(34) "Efendi-köle" bağını, "haç kardeşleri" arasındaki bağdan (terim Rumencedir, *fratia de cruce*) ayıran mesafeyi kavrayabilmek için, bu Germen-İlirya-Kafkas kompleksini, Avrupa'nın hemen heryerinde uygulanan "kanla bağlanma"yla karşılaştırmak yeterlidir, A.Dieterich, *Mutter Erde*, 3. yay., Leipzig-Berlin. 1925, s. 130 vd.; H. C. Trumball'ın klasik kitabı, *The Blood Covenant*. Londra, 1887 ve Smith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* II. Helsinki, 1935, s. 125. Bu kardeşlik biçimlerini, insanlar ile Mitra arasında varolan dinsel bağlantılarla özdeşleştirme eğilimi vardır -Varuna ile ona inanlar arasındaki oldukça katı bağlantıların karşısında- Ama bu, Varuna'nın dinsel değerinin "fakir" olmasını hiç de gerektirmemektedir -tamamen tersine-.

(35) A.Closs, s. 643, 668. Aynı yazara göre (s. 567), ayin kurbanının bağlanması, Megalitik ve güneydoğu Asya kültürlerine ait bir kompleks olmalıdır.

(36) J.Grimm, *Deutsche Mythologie*, II, 705, IV, 254: Scheftelowitz, s. 7.





(37) R.H.Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1910, s. 158, 160. Fakat bu tanrıçaların kişilikleri daha karmaşıktır; bkz., Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin, s. 375 vd.

(38) Ölüleri "ölüm bağları"yla bağlamaktadır (*derezd maraithyoosh, Yasna*, 53, 8; Scheftelowitz, *Die altpersiche Religion*, s. 92). "Onları bağlayan Astovidhotush ve onları bağlı olarak götüren Vagu'dur", *Vendidad*, 5, 8; H.S.Nyberg, "Questions de cosmologie mazdéennes", II, *Journal Asiatique*. Ekim-Aralık, 1931, (s. 193-244), s. 205; G.Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 1947, s. 73. Krş., *Ménoké Khrat* 2, 115; G.Widengren, *Hochgottglaube im Allen Iran*, Uppsala, 1938, s. 196.

(39) *Das Schlingen-und Netzmotiv*, s. 9; *Die altpersiche Religion*, s. 92.

(40) Inone, zikr. Closs, s. 643, n. 44. Krş., ölülerin ruhlarını bir mağaranın dibinde bağlayan Shen-t'u ve Yû-lei adındaki iki ruhun efsanesi; C. Hentze *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchineischen Kulturen*, Anvers, 1941, s. 23.

(41) Carl Strehlow, *Die Aranda-und loritja-Stamme in Zentral-Australien*, I, Frankfurt a. M., 1907, s. 11.

(42) W. Wyatt Gill, *Life in the Southern Isles*, Londra, 1876, s. 181 vd.

(43) W. Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, Londra, 1876, s. 1 61 vd.; Ayrıca bkz., E. S. C. Hendy, *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927, s. 73; Bkz., M. Walleser, "Religiöse Anschaungen n. Gebräuche der Bewohner von jap", *Anthropos*, VII, 1913, s. 607-629, 612-613.

(44) C. E. Fox, *The Thershold of the Pacific*, Londra, 1924, s. 234 vd.

(45) W. G. Ivens, *The Melanesians of the S. E. Solomon Islands*, Londra, 1927, s. 178; Havai'de aynı adet, E. S. Craighill Hendy, *op. cit.*, s. 92.

(46) W. Wyatt Gill, *Life in the Southern Isles*, s. 180 vd.; *Myths and Songs from the South Pacific*, s. 171.

(47) Tunguz şamanı, bir hastanın kaçak ruhunu yakalamak için bir kement kullanmaktadır, S. Shirokogorow, *The psychomental complex of the Tungus*, Şanghay-Londra, 1935, s. 290. Şaman zaten ruhların tekniğini taklid etmek-

tedir; *ibid*, s. 178. Aynı kompleks Çukçularda da vardır. Bu konuda bkz., bizim, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1951.

(48) L. W. King, *History of Sumer and Akkad*, Londra, 1910, s. 128 vd; G.-Furlani, *La religione babilonese-assira*, I, Bologna, s. 150, E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Col. "Mana", II, Paris, 1945, s. 28; 49, E. Douglas Van Buren, *Symbols of the Gods in mesopotamian Art*, Roma, 1945, *Analecta Orientalia*, 23, s. 11-12.

(49) Scheftelowitz, *Das Schlingen und Netzmotiv*, s. 4 vd.

(50) M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, c. II, Giessen, 1912, s. 15.

(51) Scheftelowitz, s. 4.

(52) M.Witzel. *Tammuz-Liturgien und Veruandles*, Roma, 1937, *Analecta Orientalia*, 10, s. 140; Geo Widengren, *Mesopotamian elements in Manichaeism*, Uppsala, 1946, s. 80.

(53) *İbid.*, IV, 49. Tablet I'de, 83, Marduk Ea'nın oğludur, ama bu baba oğulluğun anlamı her ne olursa olsun, sihirsel hükümranlığın özü içinde yer almaktadır. R. Labat'ın Fransızca çevirisini izliyoruz, *Le Poème babylonien de la Création*, Paris, 1935.

(54) *Kauçitaki Samhitâ*, XLVIII, 4-5; Caland, *Altindische Zauberritual*, Amsterdam, 1900, s. 167; V. Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, Paris, 1903, s. 229; Scheftelowitz, s. 12.

(55) İşaya, 13, 18-21; C. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris 1902, s. 83; M. Jastrow, *The religion of...*, Boston, 1898, s. 280 vd.

(56) W. Crooke, *The popular religion and folklore of Northern India*, Westminster, 1896, II, s. 46 vd.; S. Seligmann, *Der böse Blick*, Berlin, 1910, I, 262, 328 vd.; Scheftelowitz, s. 14; Frazer Taboo, s. 301 vd. Fra. çev., s. 251 vd.; G. L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge, Mass., 1929, s. 201 vd.; krş., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Ş. Y. Folklor alanında, Smith-Thompson, *Motif-Index*, C.II, s. 313.

(57) Doğumu kolaylaştırmak üzere, herşey aşılmalı ve çözülmelidir, Frazer,





*op. cit.*, s. 296 vd., Fra. çev., s. 247 vd.; Fakat Kalmuklarda ağın doğum esnasında iblislere karşı savunma olmasıyla krş., Frazer, *Folklore in the Old Testament*, III, Londra, 1919, s. 473. Bir evliliğin tamamına ermesi ip ve düğüm büyüsüyle engellenebilmekteydi, Frazer, *Taboo*, s. 299 vd. (Fra. çev s. 249). Evde kapalı kilitler ve sürülü sürgüler olduğu sürece ölünemez, *ibid*, s. 309; Fra. çev. s. 257 ve bazı yerlerde ruhun istirahati için, kefenin bağları aşılmaktadır, *ibid* s. 310, Fra. çev. s. 258. Buna karşılık, Yeni Gine'de dul kadınlar kendilerini ölülerin ruhlarına karşı korumak üzere, matem işareti olarak ağ giymektedirler, Frazer, *The Belief in Immortality*, I, Londra, 1913, s. 241, 249, 260, 274, 293. Cesetler de ölü ruhlar da korunmak üzere bağlanmaktadır, Frazer, *La Crainte des morts*, Paris, 1935, s. 53 vd., ancak bu adetin anlamı daha karmaşıktır.

(58) *Kauçitaki-Sam.*, XXXII, 3, Calomd, *Altindische Zauberritual*, s. 104; R. C. Thompson, *Semitic Magic, its origins and development*, Londra, 1908, s. 165 vd.

(59) Scheftelowitz, s. 29, n. 1, 31; Frazer, *Taboo*, s. 301 vd.

(60) Asur: Thompson, *op. cit.*, s. 171; Furlani, *La Religione...*, II, Bologna, 1929, s. 166; Çin, Hind: Scheftelowitz, s. 38.

(61) Hind: W. Crooke, *op. cit.*, II, s. 36; Todas vs. : Scheftelowitz, s. 39; Afrika: *ibid*, s. 41.

(62) Frazer, *Taboo*, s. 308 vd.; Scheftelowitz, s. 41.

(63) Scheftelowitz, s. 52 vd.

(64) Bunun sonucu olarak, Vedalarda Varuna bağlarına yapılan bazı imaların da, Job'unkine benzeyen dinsel bir deneyi ifade ettiklerini varsayma hakkına sahip olunmaktadır.

(65) Krş., *vitae fila*, Ovidius, *Heroides*, 15, 82. Bkz., bizim *Traité...*, ay ayin ve mitolojileri hk. bl., s. 142 vd.

(66) Çoğu zaman -ama her zaman değil- ay, bazen de cehennem -ay tanrıları.

(67) H.Vambéry, *Die primitive ve Kultur des turkotatarischen Volkes*, Leip-

zig, 1879, s. 246. "Büyüyü bozmak" kavramı "bağlardan kurtarmak" terimiyle ifade edilmektedir; Yorubalardaki *edj* (bağlama) kelimesi de "büyü" anlamına gelmektedir ve Ewelerin *vosesa* (nazarlık, muska) kelimesi: "bağı çözmek" anlamına gelmektedir, A. B. Ellis, *Yoruba-speaking peoples*, Londra, 1894, s. 118.

(68) Örneğin, *Mahabhârata*, XIII. 41, 3 vd., burada Vipulâ (Ruci'nin) duygularını Yoga bağları aracılığıyla boyunduruk altına almıştı (*babamdha yogabandhariç ca tasyâh sarvendriyani sah*); bkz., benim, *Yoga...*, Paris-Bükreş, 1936, s. 151. Ayrıca bkz., Ananda K.Coomaraswamy, "Spiritual Paternitiy" and the "Puppet-Complex", *Psychiatry*, VII, No. 3, Ağustos 1945 s. 25-35, özellikle s. 29 vd.

(69) S. Langdon, *Semitic mythology*, Boston, 1931, s. 109. Birçok Babil tapınağı *markas shame u irshiti* (Gök ile Yer arasında bağlantı) adını taşımaktadır, krş., E. Burrows, "Some cosmological patterns in babylonian religion" *Labyrinth*, yay. S. H. Hook, Londra, 1935, (s. 48-70), s. 47-48, n. 2. Tapınağın eski Sümerce adlarından biri "bölge *dimgali*"dir. Burrows (s. 47, n. 7) "*Great binding post*" olarak çevrilmesini önermektedir; *dim*="post" vs, ve aynı zamanda "rope"; muhtemelen *dim*="to bind, thing to bind, thing to bind with". "Bağlama" simgeciliği burada, "Merkez simgeciliği" olarak adlandırılabilecek daha geniş bir bütünün içinde yer almaktadır, bkz. yukarıda.

(70) "The link of all creation" çev. Hughes, *Everyman's Library*, s. 193. "Link" olarak çevrilen özellik hsi'dir (Giles 4062), bunun anlamı "dependence, fastening, tie, link, nexus, chain, lineage vs. "dir, krş., A. K. Coomaraswamy, "The iconography of Dürer's 'Knots' and Leonardo's 'concatenation'", *The Art Quarterly*, Baker, 1944, s. 109-128, s. 127, n. 19.

(71) Malekula'da ayin ve mezar inanışlarında düğüm biçiminde labirentler: A.Bernard Deacon, "Geometrical Drawnings from Malekula and other Islands of the New Hebrides", *Journal of the Anthropological Institute*, c. LX-VI, 1934, s. 129-175; *id., Malekula A vanishing people of the New Hebrides*, Londra, 1934, özellikle s. 522 vd; John Layard, "Totenfahrt auf Malekula", *Eranos-Jahrbuch*, 1937, Zürih, 1938, s. 242-291; *id., Stone Men of Malekula*, Londra, 1942, s. 340 vd., 649 vd. Karşılaştırmalı yorumlar, W. F. Jackson Knight.*Cumaean Gates*, Oxford, 1936; Karl Kereny, *Labyrinth-Studien* (*Albae Vigiliae*), XV, Amsterdam-Leipzig, 1941.

(72) Bkz., benim, *Techniqes du Yoga, passim*. A. K. Coomaraswamy, "The





graphy..." makalesinde düğümlerin metafizik değerlerini ve bunların hem halk sanatında, hem de bazı Orta Çağ ve Rönesans sanatçılarının eserlerinde sürmelerini incelemiştir.

(73) Bkz., bizim, *Le Chamanisme...*, s. 137 vd., 296 vd., 362 vd., 423 vd. ve *passim*.

(74) "Durohâna and the 'waking dream'" *Art and Thought*, Londra, 1947, s. 209-213

(75) Bkz., *Traité...*, s. 302 vd.

(76) W. Schmidt ve W. Koppers'in tarihsel-kültürel okulu dinler tarihine bugüne kadar büyük hizmetler yapmıştır, fakat onların en uç noktalarına kadar götürülen tezleri, her türlü ruhani kendiliğindenliği ortadan kaldıran, insanın çok büyük bir "tarihselleştirilmesine" ulaşmaktadır. İnsanı ancak tarihsel bir varlık olarak kavramak mümkünse de, onun bizzat doğası gereği tarihle zıtlaştığını ve tarihi ortadan kaldırarak, tüm olanaklarıyla zamandışı bir cenneti bulmaya çalıştığını da inkâr etmek mümkün değildir; bu cennetteki konumu "tarihsel bir konum"dan çok, "antropolojik bir konum" olacaktır. Bkz., bizim, *Le Mythe...*.

(77) Krş., W. Koppers, "Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur" *Geographica Helvetica*, I, 1946, Heft, 2, s. (165-177) s. 168 vd.

(78) Krş., J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, Londra, 1931, c. I, Levha, XII, 8, 17.

(79) Düğümlerin Ege dinlerindeki işlevlerine gelince (Arthur Evans, *The palace of Minos*, I, s. 430 vd.), bu daha çözülmemiştir: onu tamamen bir süsleme unsuru sayan M. P. Nilsson (*Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1927, s. 137, s. 349 vd.) tarafından inkâr edilen bu işlev, yakınlarda Axel W. Persson, *The Religion of Greece in prehistoric times*, Berkeley ve Los Angeles, 1942, s. 38 ve 68 tarafından teyid edilmiştir. Ayrıca bkz., Charles Picard *Les religions préhelléniques. Crete et Mycènes*, Paris, 1948, s. 194-195.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# DENİZ KABUKLARININ SİMGECİLİĞİNE İLİŞKİN AÇIKLAMALAR

## AY VE SULAR

İstiridyeler, deniz kabukları, sümüklü böcek, inci suya ilişkin kozmolojilerde olduğu kadar, cinsel simgecilik alanında da dayanışma içindedirler. Nitekim bunların hepsi de Sularda, Ayda ve Kadında yoğunlaşmış olan kutsal güçlere ortak olmaktadırlar; bunlar ayrıca, çeşitli nedenlerden ötürü bu güçlerin amblemleridir: deniz kabukları ile kadın üreme organları arasındaki benzerlik; istiridyeleri, suları ve ayı birleştiren ilişkiler; nihayet istiridyenin içinde oluşan incinin jinekolojik ve ambriyolojik simgeciliği. İstiridyelerin ve deniz kabuklarının sihirsel yeteneklerine olan inanca, tarih öncesinden modern zamanlara kadar dünyanın heryerinde rastlanmaktadır (1). Bu cins kavrayışların kökeni olan simgecilik çok olası olarak, "ilkel" düşüncenin derin bir tabakasına ait olmaktadır. Ama çeşitli "eylemleştirmeler"e ve yorumlara tanık olmuştur: istirid-

ye ve deniz kabuklarına tarım, düğün ve cenaze ayinlerinde; kıyafet süslerinde veya bazı süsleme unsurlarında rastlanmaktadır -bu durumlarda bunların sihirsel--dinsel anlamları yarı yarıya bozulmuş olsa bile-. Bazı halklarda deniz kabukları bir süsleme unsuru olmaya devam ederken, sihirsel değerleri artık bir anı bile olmaktan çıkmıştır. Eskiden doğurma gücünün amblemi veya aşkın bir gerçeğin simgesi olan inci, Batı'da "değerli taş" olmaktan başka hiçbir unsuru koruyamamıştır. Simgeciliğin kesintisiz gerilemesi, sunuşumuzun sonunda daha açık bir şekilde görülecektir.

Su-istiridye kutsal süsleme bütünü Kolombus-öncesi Amerika'sında bol olarak bulunmaktadır. Malinche Hill'deki "Tula kabartması", içinde istiridyelerin, sarmalların, çift halkaların yer aldığı sularla çevrelenmiş bir tanrıçayı temsil etmektedir (2). *Codex Nuttall*'de Su-Balık-Yılan-Yengeç-İstiridye kutsal süsleme bütünü egemen durumdadır (3). *Codex Aresdensis* Su'yu, bazen istiridye kabuklarından akarken, bazen de dolanmış yılanlardan oluşan havuzlara akarken göstermektedir (4). Meksika fırtına tanrısı, üzerine küçük deniz kabuklarının, takıldığı altın bir zincir taşımaktaydı (5); ay tanrısının simgesi büyük bir deniz sümüklü böceğiydi (6).

İstiridye simgeciliği Eski Çin'de daha da iyi korunmuştur: deniz kabukları bu ülkede Ay'ın kutsallığına ortak olmakta ve aynı zamanda suların gücünü devam ettirmekteydiler. *Lu Şi çun ts*'in adlı incelemede





(M.Ö. III. yüzyıl) şunları okumak mümkündür: "Ay *yin* olan herşeyin köküdür; dolunayda *pang* ve *ko* istridyeleri doludur ve *yin* olan herşey bollaşmaktadır; ay karardığında (ay devresinin sonuncu gecesi) istiridyeler boşalmakta ve *yin* olan herşeyin eksikliği çekilmektedir" (7). Mo-tsi (M.Ö. V. yüzyıl) *pang* adındaki inci istiriryesinin erkek katkısı olmadan doğduğunu kaydettikten sonra, şunu eklemektedir: "bunun sonucu olarak, *pang*'ın inci cinsinden bir meyvası olabiliyorsa, bu onu tüm *yin* gücünü yoğunlaştırmasındandır (8). Liu Nigan (M.Ö. II. yüzyıl) "Ay *yin*'in köküdür. İşte bu nedenden ötürü balıkların beyinleri ay boş olduğunda azalmakta ve midyelerin kabukları ay olduğunda, etli kısımlarından yoksun kalmaktadırlar" diye yazmaktadır. Aynı yazar, başka bir bölümde, "çift taraflı kabuklar, yengeçler, inciler ve kaplumbağalar ayla birlikte çoğalmakta ve azalmaktadırlar" demektedir (9).

*Yin* diğer şeyler arasında; kozmik, dişi, aya ilişkin, "nemli" enerjiyi temsil etmektedir. Böylece faal *yin*'in belli bir bölgede aşırı olarak bulunması, kadının cinsel içgüdüsünü uyarmakta ve "istekli kadınların erkekleri baştan çıkartmalarına" yol açmaktadır (I Şu shu, bl.54 zikr., Karlgren, *op. cit*, s. 38) Nitekim, *yin* ve *yang* ilkeleri ile insan toplumu arasında mistik bir karşılıklılık vardır. Kralın arabası yeşimtaşıyla (*yang*'tan yana zengin), kraliçeninki ise *yin*'in amblemleri olan tavuskuşu tüyleri ve deniz kabuklarıyla süslenmiştir. Bu iki zıt ve tamamlayıcı ilkenin dolaşımına engel çıkmadığı süre-

ce, kozmik hayatın ritmleri olağan yollarını izlemektedirler. Sün-tsi şöyle yazmaktadır: "eğer dağda yeşim taşı varsa, dağdaki ağaçlar meyva vereceklerdir; eğer derin sular inci üretirlerse, kıyıdaki bitki örtüsü hiç kurumayacaktır" (Karlgren, *ibid.*, s. 40). Daha aşağıda, aynı yeşimtaşı-inci simgesel kutupsallığının Çin mezar adetlerinde yeniden ortaya çıktığı görülecektir.

Ay devrelerinin istiridyeler üzerindeki etkilerinin karşısında duyarlı olan Antikite de benzeri fikirlere tanık olmuştur. Lucius, *Luna allit ostres et implet echinos muribus fibras et jecur addit* demekteydi: "Ay istiridyeleri besler, deniz kestanelerinin içlerini doldurur, midyelere güç ve canlılık verir". Diğer birçok yazarın yanısıra Plinius (*Hist. Nat.* II, 41, 3), Aulu-Gelle (*Noctas-Atticae*, XX, 8) benzeri olguları farkettiklerini iddia etmekteydiler. Bu bilimdışı gelenek, işlevini anlamanın mümkün olmadığı eski bir simgecilikten miras alınmış ve varlığını Avruapa'da XVIII. yüzyıla kadar sürdürmüştür (10).

## ÜRETKENLİK SİMGECİLİĞİ

İstiridyelerin ve deniz kabuklarının sulardan kaynaklanmaları ve ay simgeciliklerinden daha çok dişilik organıyla olan benzerlikleri onların sihirsel güçlerine





olan inancın yayılmasına katkıda bulunmuş olmalıdırlar (11). Zaten bazı çift kapaklı deniz kabuklarını ifade eden terimler bu benzetmeyi açık etmektedirler: örneğin eski Dancada istiridye *kudefish* kelimesiyle karşılanmaktadır (*kude*: dişilik organı, krş., Karlgren, s. 34, not). Deniz kabuğu ile kadın üreme organı arasında benzerlik kurulması Japonya'da da görülmüştür (12). Deniz kabukları ve istiridyeler böylece döl yatağının sihirsel güçlerine ortak olmaktadırlar. Bitmez tükenmez bir kaynaktan, dişilik ilkesinin amblemi gibi olan bir noktadan fışkıran yaratıcı güçler onlarda mevcuttur ve etki etmektedirler. Deri üzerinde muska veya süs olarak taşınan istiridyeler, deniz kabukları ve inciler, kadını hem kötü güçlerden ve kötü kaderden korumakta, hem de onu üretkenliğe yatkın bir enerjiyle donatmaktadırlar. Akamba kadınları istiridye kabuklarıyla süslü kemerler takmakta, bunları ilk çocuklarını doğurduktan sonra çıkartmaktadırlar (13). Başka yerlerde, istiridyeler en uygun evlilik armağanlarını oluşturmaktadırlar. Güney Hind'de genç kızlar deniz kabuklarından yapılma gerdanlıklar takmaktadırlar (14) ve çağdaş Hind halk tıbbı inci tozunu güçlendirici ve cinselliği artırıcı niteliklerinden ötürü kullanmaktadır (15): ancak yarı yarıya kavranılabilen eski bir simgeciliğin somut düzlemdeki "bilimsel" uygulamalarından biri daha.

İncinin kozmolojik işlevi ve sihirsel değeri Vedalar zamanından beri bilinmekteydi. *Alharva Veda*'daki (IV, 10) bir ilahi onu şöyle yüceltmektedir: "rüzgâr-

dan, havadan, şimşekten, ışıktan doğma, altından doğma deniz kabuğundaki inci bizi korkudan koru! Okyanustan doğma, Işıklı herşeyin ilki olan deniz kabuğuyla iblisleri (*raksas*) öldürüyor ve yutucu (iblislere) karşı zafer kazanıyoruz. Deniz kabuğuyla hastalığın ve fakirliğin (üstesinden geliyoruz)... Deniz kabuğu bizim her derde deva ilacımızdır; inci bizi korkudan korur. Gökten doğma, denizden doğma; Sindha tarafından getirilen bu altından doğma deniz kabuğu bizim için ömrü uzatan mücevherdir (*mani*). Denizden doğma mücevher, buluttan doğma güneş bizi her yanımızdan tanrının ve Asuraların oklarından korusun. Sen altınlardan birisin ("inci" altının adlarından biridir), aydan (*Söma*) doğdun, arabayı süslüyorsun, sadağın üzerinde parlıyorsun. Ömürlerimizi uzat. Tanrıların kemikleri inci oldu; sularda hayat bulur ve hareket eder. Onu sana hayat ve güç ve sağlık ve uzun ömür için, yüz sonbaharlık ömür için takıyoum. İnci seni korusun!".

Çin tıbbı da kendi cephesinden, inciyi verimlilik getirme ve jinekolojik özelliklerinden ötürü mükemmel bir ilaç saymaktadır (16). Bir Japon inanışına göre, bazı midyeler doğuma yardımcı olmaktadırlar; bu nedenle onlara "kolay doğum midyeleri" denilmektedir (Andersson, *Children of the yellow earth*, s. 304). Çin'de gebe kadınlara, doğumu çabuklaştıran bazı istiridyelerin kesinlikle verilmemesi tavsiye edilmektedir (Karlgren, s. 36). Yalnızca *yin* ilkesini içeren istiridyeler doğum için iyidirler ve onu bazen çabuklaştırmaktadır-





lar. İstiridyenin içinde gelişen inci ile cenin arasındaki benzerlik birçok Çinli yazar tarafından belirtilmiştir. *Pei Ya*'da (XI. yüzyıl) "inciye gebe kalan" istiridye *pang*'ın "karnında cenin taşıyan (kadın) gibi olduğu" söylenmiştir, bu nedenle *pang*'a "incinin karnı" denilmektedir. (Karlgren, s. 36).

İnci Yunanlılarda aşkın ve evliliğin amblemiydi (17). Öte yandan, deniz kabukları da, daha Helen öncesi zamanlardan itibaren Büyük Tanrıçalarla sıkı ilişki içinde olmuşlardı (18). Tanrıça'nın köpükten doğduktan sonra götürüldüğü Kıbrıs'ta, Afrodit'e deniz kabukları adanmaktaydı (Plinius. *Hist. Nat.*, IX, 30; XXXII, 5). Afrodit'in bir deniz kabuğundan doğduğuna ilişkin efsane muhtemelen Akdeniz'de yayılmıştır. Plantus-Diphilus'un bir dizesini çevirmiştir -bu geleneği bilmektedir: *Te es concha natam esse autumnat* (19). Suriye'de tanrıçanın adı "İncili Hanım" idi; Antakya'da Margarito da bu adla anılmaktaydı (20). "Afrodit-deniz kabukları" kompleksi ayrıca deniz kabukları üzerine oyulan birçok gravür tarafından da teyid edilmektedir (Déonna, *op. cit*, s. 402). Deniz kabuklarının kadın üreme organıyla özdeşleştirilmesi herhalde Yunanlıların da yabancı oldukları bir konu değildi. Afrodit'in bir istiridye kabuğunun içinde doğması, tanrıça ile ilkesi arasıdaki bu mistik bağı resmetmekteydi. Deniz kabuklarının ayinlerdeki işlevini ve bu doğum ve yeniden hayat bulma simgeciliği ilham etmekteydi (21). Deniz kabukları yaratıcı güçlerinin -evrensel dölyatağının amblemleri olarak- sayesinde mezar

ayinlerinde yer almaktaydılar. Böylesine bir yeniden hayat bulma simgeciliği ortadan kolay kolay kalkmaz: birçok Roma kabir anıtında ölümden sonra yeniden doğumu simgeleyen deniz kabukları hıristiyan sanatına da geçeceklerdir (Déonna, s. 408). Öte yandan, ölü kadın çoğu zaman Venüs'e benzetilmiştir: Venüs sarkofaj üzerinde üstü çıplak, ayaklarında kumru olduğu halde gösterilmiştir (*ibid.*, s. 409), ölü kadın hayatın sürekli yenilenme halinde olan iki örneğine bu benzeştirilme yoluyla, hayata yeniden gelmeyi garantiye almaktadır.

Deniz kabuğu, inciler, sümüklüböcek heryerde, aşk ve evliliğin amblemleri arasında yer almaktadırlar. Kamadeva'nın heykeli deniz kabuklarıyla süslenmiştir (22). Hind'de evlilik, büyük bir deniz kabuklusu (*Turbinella Pyrum*) öttürülerek ilan edilmektedir (23). Zaten bu aynı kabuk Visnu'nun iki başlıca simgesinden biridir. Bir dua, bu kabuğun dinsel değerini vurgulamaktadır: "Bu kabuğun ağzında Ay tanrısı vardır, yanlarında Varuna oturur, sırtında Prajapatı, tepesine Ganj, Sarasvati ve üç dünyanın, Vâsudeva"nın emirlerine göre arınma banyoları yapan tüm kutsal nehirleri yer alır. Bu kabuğun içine Brâhmanların önderi vardır. Böylece bu kutsal kabuğa taparız. Kutsal kabuk ve mutlu Soma, tüm tanrılar denizden doğar ve Visnu'nun elinde tuttuğu Seni kutsasınlar. Kutsal kabuğa taparız; onun üzerinde derin düşünürüz. Sevinçle yüceliriz!" (24).





Sümüklüböcek Azteklerde genel olarak gebe kalmayı, gebeliği, doğum yapmayı simgelemekteydi (25). Kingsborough *Codex Vaticanus*'un XXVI numaralı levhasına ilişkin olarak, deniz kabukluları ile doğum yapma arasında yerliler tarafından getirilen ilişkiye dair açıklamayı kopya etmektedir: "...bu deniz hayvanının kabuğundan çıkması gibi, insan da annesinin karnından doğar" (26). *Codex Tellerianus-Remensis*'in XI numaralı levhası içinde aynı yerli yorumu söz konusudur (*ibid.*, VI, s. 122).

## DENİZ KABUKLARININ AYİNSEL İŞLEVİ

Deniz kabuklarının, istiridyelerin ve incilerin çok sayıda dinsel ayindeki, tarımsal ve kabul törenlerine yönelik ayinlerdeki yerleri artık kolayca açıklanabilmektedir. Döllenmeyi ve gebeliği teşvik eden istiridyeler ve inciler, aynı zamanda hasat üzerinde de olumlu etkilere sahiptirler. Bir üretkenlik simgesi tarafından işaret edilen güç, tüm kozmik düzeylerde ortaya çıkmaktadır.

Hind'de tapınaklarda yapılan törenler esnasında istiridye kabuğu çalınmaktaydı, ama aynı iş tarım, evlilik ve cenaze törenleri esnasında da yapılmaktaydı (bkz., Jackson, *Shell-Trumpets*, s. 3'te toplanmış olan

çok sayıdaki atıf). Siyam'da rahipler tohum atılmadan önce deniz kabuğu çalmaktadırlar. (Jackson, The *Aztec Moon-Cull*, s. 3). Malabar kıyısında, ilk meyva toplanacağı zaman, rahip önünde istiridye öttüren bir adam olduğu halde tapınaktan çıkmaktadır (*ibid.*, s. 3). Deniz kabukları Azteklerde de aynı ayinsel işleve sahiptirler: bazı el yazmaları Çiçek ve Gıda tanrısını, önünde deniz kabuğu çalan bir rahip olduğu halde, geçit yaparken göstermektedirler (*ibid.*, s. 4).

Deniz kabuğunun ve istiridyelerinin doğum ve yeniden doğum simgeciliğini ne kadar kesin bir biçimde ifade ettiklerini gördük. Kabul ayinleri simgesel bir ölüm ve yeniden doğum içermektedirler; deniz kabuğu bedensel doğumu sağladığı ve kolaylaştırdığı kadar etkin bir şekilde olmak üzere, manevi yeniden doğumu (ölümden sonra dirilme) da işaret edebilir. Bazı Algonken kabilelerinde, yeniyetmeye kabul töreni esnasında bir deniz kabuğuyla vurmaya ve ona kozmolojik efsaneler ile kabilenin geleneklerinin anlatılması sırasında bunlardan birinin gösterilmesine yönelik ayin buradan kaynaklanmaktadır (27). Zaten deniz kabukluları Amerika'nın birçok kabilesinin dinsel hayatında ve büyü uygulamalarında önemli bir yere sahiptirler (krş., Jackson, *Shell-Trumpets*, s. 17 vd.). Ojibwaların "Büyük Büyücü Toplumu" kabul törenlerinde ve Winnebageların "Büyücü Ayini"nde deniz kabukları işe, vazgeçilmez bir unsur olarak katılmaktadırlar: adayın ayinsel ölümü ve dirilmesi lutr derisinden kaplarda saklanan sihirli deniz kabuklarının dokundurulmasıy-





la temsil edilmektedir (28).

Deniz kabuklarını kabul törenlerine ve daha da genel olarak, çeşitli dinsel ayinlere bağlayan aynı mistik bağlar Endonezya, Melanezya ve Okyanusya'da da bulunmaktadır (29). Togo köylerinin girişi, gözleri deniz kabuklularından yapılmış olan ve önlerine deniz kabuklarından adaklar konulan putlarla süslenmiştir (Andersson, *Children of the yellow earth*, s. 306). Başka yerlerde de nehirlere, pınarlara, ağaçlara deniz kabukları sunulmaktadır (*ibid.*, s. 312). Deniz kabuklarının sihirsel-dinsel hasletleri, onların adli uygulamalarda da yer almalarını açıklamaktadır (*ibid.*, s. 307). Çin toplumunda olduğu gibi, "ilkel" toplumlarda da kozmik ilkelerden birini temsil eden amblem, yasanın adil uygulanmasını sağlamaktadır: deniz kabuğu kozmik Hayatın simgesi olarak, kuralın her çiğnenişini, ritmlere aykırı her suçu (ve mecazi olarak toplum düzenine aykırıdır) keşfetme gücüne sahiptir.

Deniz kabuğu ve birçok kabuk cinsi dişilik organıyla benzerliklerinden ötürü, her tür büyücüye, *jeclatura* veya *mal'occhio*'ya karşı koruma sağlıyor sayılmaktadırlar. Deniz kabuklarından yapılma gerdanlıklar, bunlarla süslenmiş bilezikler, nazarlıklar veya hatta bunların sıradan imgeleri kadınları, çocukları ve beslenen hayvanları kötü kaderden, hastalıklardan, kısırlıktan vs. korumaktadırlar (30). Aynı simgecilik -bizzat evrensel hayatın kaynağıyla özdeşleşme- deniz kabuğunun etkinliğinin, kozmik veya toplumsal hayatın ku-

rallarının sürdürülmesinden, bir refah ve bolluk devletinin oluşturulmasına, kadının kolay doğum yapmasına veya yeniyetmenin bir kabul töreni sırasındaki manevi "yeniden doğuş"una varana kadar, çok çeşitli alanlardaki geçerliğini beslemektedir.

## DENİZ KABUKLARININ CENAZEYE İLİŞKİN İNANÇLAR İÇİNDEKİ ROLÜ

Deniz kabuklarının ve istiridyelerin cinsel ve jinekolojik simgecilikleri, hatırlanacağı üzere manevi bir anlam içermektedirler: kabul ayini tarafından gerçekleştirilen "ikinci doğum", kozmik hayatı destekleyen aynı tükenmez kaynağın sayesinde mümkün olmaktadır. Deniz kabuklarının ve incilerin cenaze uygulamalarındaki rolleri de buradan kaynaklanmaktadır; ölüm kişi hayatını beslemiş ve yönetmiş olan kozmik güçten ayrılmamaktadır. Böylece Çin mezarlarında yeşimtaşları bulunmaktadır; *yang* tarafından -erkeklik ilkesi, güneş gibi, "kuru" - damgalanan yeşimtaşı, bizatihi doğasından ötürü çözülmeye karşı çıkmaktadır. "Eğer cesedin yedi deliği altın ve yeşimtaşıyla tıkanacak olursa, çürümeye karşı korunmuş olacaktır" diye yazmaktadır simyacı Ko Hung (31). Ve *T'ae Hung-Çing* (V. yüzyıl) adlı incelemede şu kesinlemeler yer almaktadır: "Eğer eski bir mezar açıldığında, içindeki ceset canlıya benziyorsa, biliniz ki vücudun içinde ve dışında büyük miktarda altın ve yeşimtaşı vardır. Han hanedanı kurallarına göre, hükümdarlar ve beyler inci süslü elbiseleriyle ve bedeni parçalanmaktan koruyan yeşimtaşı keseleriyle birlikte gömülmekteydiler" (32). Yakın tarihli kazılar, Ke Hung'un "cesedin dokuz deliğini tıkayan" yeşimtaşı hakkındaki iddialarını teyid etmişlerdir ki, bu iddia birçok yazar tarafından kuşkulu sayılmıştır (33).





Yeşimtaşı ve deniz kabukları öte dünyada mükemmel bir kader yaratma konusunda elbirliği etmektedirler; birincisi cesedin parçalanmaya karşı korurken, inciler ve kabuklar da ölüye yeni bir doğum hazırlamaktadırlar. *Li Ki*'ye göre tabut "beş sıra değerli deniz kabuğuyla" ve "yeşimtaşı levhalarıyla" süslenmiştir (34). Çin cenaze inancında, *pei* denilen istiridyenin yanısıra, *shen* denilen midyelerin daha büyük ve daha nitelikli kabukları kullanılmaktaydı. İki kapaklı midyeler ve deniz kabukları mezarın dibine yerleştirilmekteydiler (Karlgren, *Some fecundity symbols*, s. 41). Cheng Huan bu uygulamayı şöyle yorumlamaktadır: "Tabutu indirmeden önce, nemliliği önlemek üzere mezarın dibini *shen*'le kaplamak gerekir" (*ibid.*). Ölünün ağzına inciler konulmaktaydı ve Han hanedanından hükümdarlara uygulanan cenaze ayinlerinde, bunların "ağızlarına, bu törenler konusunda uzun zamandan beri yerleşik adetlerin belirttikleri üzere pirinç, inci ve yeşimtaşı" konulmaktaydı (35). Pu-Chao'daki tarihönces

kalıntı alanına varana kadar, birçok yerde deniz kabukları bulunmuştur (36). İleride göreceğimiz üzere, prototarihsel Çin seramiği de, deniz kabuğu simgeciliği tarafından güçlü bir şekilde damgalanmıştı.

Deniz kabukları Hind cenaze törenlerinde daha az önemde bir role sahip olmamışlardır. Bu törenlerde deniz kabukları öttürülmekte ve ölünün evinden mezarlığa giden yola bunlardan serpilmektedir. Bazı illerde ölünün ağzına inci doldurulmaktadır (Andersson, s. 299). Bu adete, Hind etkisinin yerli ayinlere gerçekten aşılandığı Borneo'da da rastlanmaktadır (37). Afrika'da mezarın dibine bir deniz kabuğu tabakası yayılmaktadır (38). Bu uygulama birçok eski Amerika halkı arasında oldukça yaygındı (daha aşağıya bkz.). Tarihöncesine ait alanlarda kabuklar, denizden veya başka kaynaklardan gelen kabuklular, doğal veya yapay inciler oldukça bol miktarda olmak üzere ve esas olarak mezar içlerinde bulunmuştur. Eski Taş Çağına ait olan Langérie mağarasında (Dordogne'da, Vézère vadisinde) yapılan kazılar, Akdeniz cinsi olan çok sayıda *Cypraea pyrum* ve *C. lurida* kabuklarını ortaya çıkarmışlardır. Bu kabuklar iskeletin üzerine çifter çifter ve simetrik bir şekilde dizilmişlerdir: alında dört, her elde bir, her ayakta iki ve ayak bileği yakınında dört olmak üzere. Cavillon mağarasında, çoğu kırmızıya boyanmış ve onda biri de delinmiş olan sekiz bin deniz kabuğu bulunmuştur (39). Cro-Magnon mağarasında ise üç yüzden fazla delinmiş *Littorina littorea* kabuğu çıkmıştır (Déchelette, *op. cit*, s. 208). Başka mağaralarda ise, süsleri ve delik deniz kabuklarından bir tacı olan bir erkek iskeletinin yanında, deniz kabuklarıyla kaplanmış bir kadın iskeleti bulunmuştur. Combe-Capelle adamı da bir delinmiş kabuk zinciriyle süslenmiştir (40). Bu da Mainage'ın şunu sormasına yol açmıştır: "Langérie-Basse'taki (Dordogne) iskelet neden Akdeniz kabuklarından yapılan bir gerdanlık taşırken, Cro-Magnon'daki iskeletin süsleri Okyanus kabuklarından oluşmaktadır? Neden Grimaldi'de (Cote d'Azur) Atlantik kökenli deniz kabukları bulunmuştur? Ve Belçika'da Pont-à-Lesse'te, Reims civarından toplanma üçüncü zaman kabukları nasıl bulunabilmektedir?" (41). Dördüncü zaman insanlarının göçebeliği bu olguları açıklamaya, tek başlarına muhtemelen yeterli olmamaktadırlar; fakat bu, deniz kabuklarının tarihöncesi halklar nezdindeki sihirsel-dinsel öneminin bir kanıtını daha oluşturmaktadır.

Mısır hanedanlar-öncesi mezarlarında da deniz kabukları bulunmuştur. Kızıldeniz kabukları Mısır'da çok uzun süre nazarlık olarak kullanılmışlardır (42). Girit kazıları kabukların benzeri bir yaygınlaşmasını ortaya koymuşlardır. Phaestos'ta bir Yeni Taş Çağı alanında, alçıdan bir kadın görüntüsünün yanında *pelunculus* kabukları bulunmuştur; bunların dinsel anlamı hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır (43). Sir Arthur Evans'ın yaptığı kazılar, deniz kabuklarının büyüsel değerinin ve ayinsel işlevinin daha açık bir şekilde tanımlanmasına olanak vermiştir (krş., *Palace of Minos*, I, s. 517 vd.). Zaten deniz kabuğu motifli çizimler

sık rastlanılan şeylerdir ve bunların ısrarlı bir şekilde sürdürülmeleri süsleme değerlerinden çok, simgeciliklerinden ötürü olmuştur (*ibid.*, s. 519, res. 377, 378). Andersson'un düşüncesine göre, bu konuda Avrupa-Afrika kültürel çemberi ile Doğu Asya arasındaki geçişi sağlayan dikkat çekici bir keşif, Anu'da Pumpelly tarafından yapılmıştır (Andersson, s. 298). Andersson da kendi hesabına Sha Çing'deki (Chen Fu çölünde) Yang Chao Thun'da, yani mezarların çok karakteristik çizimlere sahip oldukları tarihöncesi alanlarda deniz kabukları bulmuştur; bu çizimlere *"death pattern"* ve *"cowrie pattern"* adları verilmiştir ve bunların ölüm-yeniden doğum simgecilikleri hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır (Andersson, *ibid.*, s. 322 vd.). Çok eski bir Japon adeti de benzeri inançlarla açıklanmaktadır: kendi bedenini deniz kabuğu tozuyla ovarak, yeniden doğum güvenceye alınmaktadır (Kurt Singer, *op. cit*, s. 51).

İncilerin ve deniz kabuklarının cenazelerdeki rolü, her iki Amerika'nın yerli halkları arasında belirleyici bir role sahip olmuşa benzemektedir. Jackson tarafından bu konuda toplanan belgeler yeteri kadar konuşkandırlar (44) Streeter Florida kızılderililerine ilişkin olarak, "Kleopatra zamanındaki Mısır'da olduğu gibi, Florida'da kral mezarları incilerle süslenmekteydi. Soto'nun askerleri çok büyük tapınaklardan birinde, içlerinde tahnit edilmiş ölülerin yattıkları tahta tabutlar buldular; bunların yanında içleri inci dolu küçük sepetler bulunmaktaydı; yüksek duvarlar ve dam sedeften-





di, inci ve tüy gerdanlıklar duvarlardan sarkıyorlardı; kral tabutlarının üzerine, incilerle süslü kalkanlar konulmuştu ve tapınağın ortasında değerli incilerle dolu kaplar bulunmaktaydı" (45). Villoughly, Virginia kızılderililerinin krallarının mumyalarını tasvir ederken, incilerin cenaze törenlerindeki esaslı rollerini daha önceden göstermiştir (46). Selia Muttall, Meksika'da bir piramidin tepesinde, ortasında mezarların bulunduğu kalın bir deniz kabuğu tabakası keşfetmiştir (47). Ve bunlar Amerika kızılderililerine ilişkin belgelerden yalnızca birkaçından ibarettir (48). Bazı bölgelerde (örneğin Yucatan), incilerin ve kabukların yanında demir parçalarının bulunması (49), ölüyü tüm sihirsel enerji kaynaklarına yakın tutma isteğini kanıtlamaktadır; demir bu bölgelerde tıpkı Girit'te de olduğu gibi Çin'de yeşimtaşına ve altına yüklenen role sahip bulunmaktaydı (50).

Madeleine Colani, Mahaxy mağarasında (Laos) baltalar, kaya kristalleri ve çok sayıda Cypraea kabuğu keşfetmiş (51) ve aynı zamanda baltaların cenazeye ilişkin rollerini ve sihirsel işlevlerini göstermeyi başarmıştır (52). Bütün bu nesneler, ölüye öte dünyada en iyi koşulları sağlamak amacıyla mezara konulmuşlardır.

Birbirlerinden çok uzak noktalarda yer alan çok fazla sayıdaki tarihöncesi alanlarında, önemli deniz kabukları ve istiridye yığıntıları bulunmuştur. Örneğin, Kafkasya'nın kuzeyindeki ünlü Kuban mezarlığın-

da (M.Ö. XIV. yüzyıl) *Cypraea manela*'lar bulunmuştur; Kiev yakınlarında ise, Batı Ural Avramino uygarlığına mensup olan İskit mezarlarında başka deniz kabukları keşfedilmiştir. Benzeri kabuk yığıntıları Bosna, Fransa, İngiltere, Almanya'da, özellikle de eskilerin amber aramak için çoktan gitmiş oldukları Baltık kıyılarında görülmüştür (53).

İncinin çeşitli cenaze törenlerinin kotarılmasındaki başat rolü, aynı zamanda yapay incilerin varlığıyla da ölçülmektedir. Nieuenkuis bunların, Borneo yerlilerinin sıklıkla kullandıkları, taş ve porselenden yapılma olanlarını incelemiştir. Bu eski köken belirsiz olarak kalmaktadır; en yeni tarihli olanları Singapur'dan gelmektedir, ama bunlar çoğu zaman Avrupa'da Gablonz'da (Bohemya), Birmingham'da, Murrano'da imal edilmişlerdir (54). Madeleine Colani bu incilerin Laos'un tarımsal törenlerindeki, kurban ayinlerindeki cenaze törenlerindeki rollerini şöyle açıklamaktadır: "ölülere göksel hayat için inci konulmaktadır; bunlar cesedin doğal deliklerine sokulmaktadır. Ölüler günümüzde incilerle süslenmiş kemerler, külahlar ve elbiselerle birlikte gömülmektedirler. Bedenin çürümesinden sonra inciler gövdeden ayrılmaktadırlar..." (55). Aynı yazar, Tran Ninh megalitlerinin yakınında, gömülmüş durumda, bazen yüzlerce olan, bu küçük cam boncuklardan çok sayıda bulmuştur: "Bu eski inciler büyük bir olasılıkla, bu halkın hayatında önemli bir role sahiplerdi. Keşfettiklerimiz ölülerin işine yaramaları için toprağa saplanmışlardı. Bunlar Nieuwenkuis'nin bulduklarından çok daha basittirler. Yalnızca cenazelerde mi kullanılmaktaydılar? Bunu bilemiyoruz" (*op. cit.*, s. 199). Yukarı Laos'taki bu eski incilerin yanında tunçtan çıngıraklar bulunmaktaydı. Maden-inci (kabuklar vs. ) ortaklığına da zaten sık rastlanmaktadır; bazı Pasifik bölgelerinde hâlâ sürmektedir. Madeleine Colani "Borneo'da günümüzde Dayak kadınları(nın) birçok çıngırağı olan gerdanlıklar taktık"larını hatırlatmaktadır (*ibid.*, s. 199, res. 24).





Yapay inciler örneği kökendeki metafizik anlamın gerileyerek, tamamen sihirsel olan ikincil bir anlam tarafından devre dışı bırakılmasının kesin bir örneğidir. İncilerin kutsal güçleri deniz kökenli olmalarından ve jinekolojik bir simgecilikten gelmekteydi. Sihirsel ve cenazeye ilişkin törenlerde inci ve kabuk kullanmış olan tüm halkların bu simgeciliğin bilincinde olmuş olmaları pek olası değildir; bu ilişkilerin bilincine sahip oldukları varsayılsa bile, bu toplumun birkaç üyesiyle sınırlı kalmış olmalıdır: bu bilgi herzaman dokunulmadan korunmuş değildir. Ya incinin sihirselliği kavramının, ilişkide bulunulan daha üst kültürden halklardan alınmasından, ya da bizzat kavramlarının zaman içinde yabancı unsurların müdahaleleriyle piçleşmelere maruz kalmasından ötürü, bazı halklar törenlerine, amaçları "kutsal model"lere benzemek olan yapay unsurları dahil etmişlerdir. Bu durum tek değildir. *Lapis lazuli* taşının Mezopotamya'daki kozmolojik değeri bilinmektedir. Bu taşın mavisi, bizatihi yıldızlı göğün mavisidir, yani kutsal gücüne ortak olduğu

göğün mavisidir (56). Zaten buna benzeyen bir kavrayışa Colombus-öncesi Amerika'da da rastlanmaktadır. Bir Ekvador adasının bazı eski mezarlarında, silindir biçiminde kesilmiş ve çok güzel bir şekilde parlatılmış yirmi sekiz *lapis lazuli* parçası bulunmuştur. Fakat o zamandan bu yana, bu *lapis lazuli* parçalarının adanın yerlilerine ait olmadıkları kanıtlanmıştır; bunlar büyük bir olasılıkla, adaya bazı ayinler veya kutsal törenlerin gereği olarak kıtadan gelen ziyaretçiler tarafından bırakılmışlardır (57).

Mavi yapay taşlara Batı Afrika'da da istisnai bir değer atfedilmesi dikkat çekici olmaktadır. Wiener bu konuda çok zengin bir belge yığını derlemiştir (58). Bu taşların simgeciliğinin ve dinsel değerinin açıklamalarını, göğünkiyle aynı olan renklerinden ötürü ortak oldukları kutsal güç fikrinde buldukları kesindir. Bu fikir, tapınıyı veya simgeyi daha ileri bir kültürden almış olan bu halkların bazı unsurları tarafından bilinmemekte veya yanlış anlaşılmakta veya "geriletilmiş" olmaktadır; bu halklar bu alıntıyı yaparlarken, onlar için çoğu zaman ulaşılmaz nitelikte olan olağan anlamını benimseyememişlerdir. Böylece Mısır'dan, Mezopotamya'dan, Roma'nın Doğu eyaletlerinden Uzak Doğu'ya ulaşmış olan ünlü sahte renkli taşların belli bir anda, herhalde doğal modellerinden veya içerdikleri geometrik simgeciliklerinden türeme sihirsel bir anlama sahip olduklarını varsaymak mümkündür (59).

Deniz kabuklarının kutsal olma özelliği *imge*'lerine





olduğu kadar, esas unsurunu sarmalın oluşturduğu süsleme motiflerine de aktarılmaktaydı. Kansu'da (Ma Çang döneminde) "*cowrie pattern*" ile süslenmiş birçok mezar sandukası bulunmuştur (60). Öte yandan Andersson, P'an Shan sandukalarına egemen olan figürü, dört muhteşem sarmalın bir oyunu olarak yorumlamaktadır (61). Dikkate değer olan bu motif, adeta yalnızca mezar sandukalarında yer almaktadır; dindışı kullanıma konu olan çanak çömleklerde hiçbir zaman görülmemektedir (62). "*Cowrie pattern*"in ("*death pattern*") metafizik ve ayinsel değeri böylece iyice ortaya konulmuş olmaktadır. Çin çömlekçiliğine özgü olan bu süsleme motifi, ölüler tapınısında faal bir role sahiptir. Deniz kabuğunun imgesi veya deniz kabuğunun şematik olarak temsilinden türeme geometrik unsurlar ölüyü üretkenliğe, doğuma ve hayata hükmeden kozmik güçlerle iletişime geçirmektedirler. Çünkü dinsel değeri olan şey, deniz kabuğunun *simgeciliği*'dir: ister deniz kabuğu aracılığıyla mevcut olsun, isterse yalnızca sarmal veya "*cowrie pattern*" süsleme motifi aracılığıyla etki etsin, imge ölüler tapınısında bizzat kendi olarak etkindir. Bu da Çin tarihöncesi alanlarında ve "*cowrie pattern*" ile süslenmiş mezar sandukalarındaki bu kadar çok deniz kabuğunun varlığını açıklamaktadır (63).

Bu mezar süsleme motifinin sihirsel işlevi yalnızca Çin'de teyid edilmemektedir. Hanna Rydh, Çin tarihöncesi çömlekçiliğinin "*death pattern*"i ile İskandinav megalitik döneminin mezar sandukaları üzerine kazın-

mış desenler arasındaki benzerlikleri işaret etmiştir (64). Öte yandan Andersson Kansu sandukaları ile güney Rusya (Tripolje) boyalı çömlekleri arasında bazı benzerlikler farketmektedir; bu benzerlikler Bogajevsky tarafından da incelenmişlerdir. Öte yandan bu sarmal motifi Avrupa, Amerika ve Asya'nın birçok noktalarında bulunmaktadır (65). Ancak bu arada, sarmal simgeciliğinin oldukça karmaşık olduğunu ve "kökeni"nin henüz belirsiz olduğunu eklememiz gerekmektedir (66). Hiç değilse geçici olarak, sarmalın simgesel çokdeğerliliği, Ay, şimşek, sular, üretkenlik, güç, öte dünyada yaşam ile olan sıkı bağları akılda tutulabilir. Zaten hatırlanacağı üzere, deniz kabuğu yalnızca ölüler tapınısına bağlanmamaktadır. İnsanın ve toplumun hayatının tüm esas eylemlerinde ortaya çıkmaktadır: doğum, kabul, evlilik, ölüm, tarımsal törenler, dinsel törenler vs.

## BÜYÜDE VE TIPTA İNCİ

İncinin tarihi, başlangıçtaki metafizik bir anlamın gerilemesine ilişkin bir tanıklık daha getirmektedir. Belli bir anda kozmolojik simge, iyilik getiren kutsal güçlerden yana zengin bir nesne olan birşey, zaman içinde estetik nitelikleri ve ekonomik değeri beğeni toplayan bir süsleme unsuru haline gelmektedir. Fa-





kat mutlak *gerçeklikteki* inci-amblemden günümüzün "değerli eşya" incisine gelene kadarki değişme birçok aşamalar halinde gerçekleşmiştir. Örneğin hem Doğu, hem de Batı tıbbında inci önemli bir rol oynamıştır. Takkur kanamalara ve sarılığa karşı kullanılan, cin çarpmasını ve deliliği iyileştiren incinin tıbbi niteliklerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir (67). Zaten bu Hindu yazar uzun bir tıbbi geleneği devam ettirmekten başka birşey yapmamaktadır: Caraka ve Suçruta gibi ünlü tabipler inci kullanımını çoktan incelemiş durumdaydılar (68). Keşmirli tabip (yaklaşık 1240) Narakavi, *Rajanigantu* (*varga* XIII) adlı incelemesinde, incinin göz ağrılarını geçirdiğini, zehirlenmelere karşı etkili bir panzehir olduğunu, veremi iyileştirdiğini, nihayet güç ve sağlık verdiğini yazmaktadır (69). *Kathâsaritsâgâra*'da incinin -simyanın iksiri gibi- "zehiri, iblisleri, yaşlılığı ve hastalığı kovduğu" yazılmıştır. *Harshacarita* incinin ay tanrısının gözyaşlarından doğduğunu hatırlatmakta ve ay kökeninin -ay "ebediyen iyileştiren çok lezzetli yiyeceklerin kaynağı" olduğundan- onun her türlü zehirlenmenin panzehiri olduğunu söylemektedir (70). Çin'de tıp yalnızca delinmemiş "bakire inciler" kullanmaktaydı; bunlar her türlü göz hastalığını iyileştiriyor olarak kabul edilmekteydiler. Arap tıbbı da inciye aynı özellikleri atfetmekteydi (71).

İncinin tıp alanında kullanılması, VIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da da yayılmıştır ve kısa bir süre sonra bu değerli taşın talebinde büyük bir artış olduğu

farkedilmektedir (Kunz ve Stevenson, *op. cit.*, s. 18). Albertus Magnus onun kullanılmasını tavsiye etmektedir (*ibid.*, s. 311). Malachias Geiger *Margaritologia* adlı eserinde (1637), yalnızca incinin tıbbi kullanımıyla meşgûl olmakta ve sara, delilik ile melankoli tedavisinde başarıyla kullanıldığını iddia etmektedir (*ibid.*, s. 312). Başka bir yazar da, incinin kalbi güçlendirmedeki ve deliliğin tedavisindeki etkinliğini vurgulamaktadır (*ibid.*, s. 312). Francis Bacon inciyi uzun ömür veren müstahzarat arasına koymaktadır (*ibid.*, s. 313).

İncinin bu kadar çok çeşitli uygarlığın tıplarında sahip olduğu rolün, ilk önce din ve büyü alanında sahip olduğu önemi sürdürmekten başka birşey olmadığını belirtmenin gereği yoktur. Sulara ilişkin ve doğurgan gücün amblemi olmasından ötürü inci -daha sonraki bir dönemde- genel tonik, cinsel güç verici ve aynı zamanda ayın etkisindeki iki hastalık olan delilik ve melankoliye karşı ilaç haline gelmiştir (72), yani Kadının, Suyun ve Erotizmin tüm faaliyetine karşı duyarlı hale gelmiştir. Göz hastalıklarını iyileştirmedeki ve panzehir olarak rolü, inci ile yılanlar arasındaki efsanevi bağların mirasıdır. Birçok belgede değerli taşların yılanların başlarından düştüğüne veya ejderhaların kursaklarında bulunduğuna inanılmıştır (73). Çin'de ejderha kafası her zaman bir inci veya başka bazı değerli taşlar içeriyor sayılmıştır (74) ve birçok sanat eserinde, ağzında bir inci olan bir ejderha figürü yer almaktadır (75). Bu kutsal süsleme motifi çok eski ve bizi çok uzaklara sürükleyecek kadar karmaşık bir





simgecilikten türemektedir (76).

Son olarak da, Francis Bacon'ın inciye atfettiği *uzun ömür* verme değeri de anlamlıdır. Bu tam da bu taşın ilk niteliklerinden biridir. İnsanın bedeninde inci bulunması -tıpkı deniz kabuğu bulunması gibi- onu doğrudan evrensel enerji üretkenlik ve verimlilik kaynaklarına aktarmaktadır. Bu iç imge, insan tarafından keşfedilen yeni Kozmos'a artık uymaz hale geldiğinde veya anısı başka nedenlerden ötürü bozulduğunda, eskiden kutsal olan nesne değerini korumuştur, ama bu değerin bizzat kendisi başka bir düzeyde tanımlanmıştır.

İnci büyü ile tıbbın sınırlarında, ikircikli bir *uğur* rolü oynamaktadır (77); eskiden verimlilik getiren ve ideal bir *postmortem* kader sağlayan şey artık, yavaş yavaş sürekli bir refah kaynağı haline gelmiştir (78). Bu kavrayış Hind'de oldukça geç tarihlere kadar korunmuştur. Buddhabatta "refah isteyenler inciyi herzaman uğur olarak taşımaktadırlar" demektedir (79). İnci tıp alanına, önce büyü ve erotik-cenaze simgeciliği alanlarında rol oynamış olduğundan ötürü, kabuklar da bazı bölgelerde tedavici özelliklere sahip olduklarından ötürü girmişlerdir. Çin'de bunlar hekim kadar büyücü için de değerliydiler (80). Bazı Amerika kabilelerinde de aynı durum söz konusuydu (81).

Büyü ve tıbbın onlara atfettikleri değerin dışında, deniz kabukları çoğu zaman para olarak da kullanıl-

mışlardır. Jackson'ın ve diğer bazı yazarların bu konuda sundukları kanıtlar bunu kanıtlamaya yeterlidirler (82). Deniz kabuklarının Çin'de para olarak kullanıldıklarını kanıtlamış olan Karlgren, alına para konulması adetinin, deniz kabuklarının hemen herkes tarafından nazarlık olarak taşındığı dönemin kalıntısından başka birşey olmadığına inanmaktadır (83). Deniz kabuğunun ve incinin simgesel kutsal değeri, yavaş yavaş dindışı hale gelmiştir. Fakat bu değer çerçevesi değişimi, nesnenin *değerli* olma özelliğinde hiçbir oynamaya yol açmamıştır. *Güç* her an için onda yoğunlaşmıştır, o güç ve özdür; son olarak da "gerçek", hayat ve üretkenlik ile sürekli olarak dayanışma halinde kalmaya devam etmektedir.

## İNCİNİN EFSANESİ

Daha sonraki "somut" değerlendirmelere rağmen, ilk örneğe ilişkin imgeler metafizik yönlerini dokunulmadan korumaktadırlar: incinin ekonomik değeri, onun dinsel simgeselliğini asla yokedememekte, bu simgecilik sürekli olarak yeniden keşfedilmekte, yeniden bütünleştirilmekte, zenginleştirilmektedir. Nitekim, incinin İran spekülasyonunda, hıristiyanlıkta ve yüksek ilahiyatta oynadığı büyük rolü hatırlatalım. Do-





ğu kökenli bir gelenek incinin doğumunu, midyenin içine giren şimşeğin ürünü olarak açıklamaktadır (84): inci böylece Ateş ile Suyun birleşmelerinin sonucu olmaktadır. Aziz Ephrem bu eski efsaneyi, hem Meryem'in lekelenmeden gebe kalmasını, hem de İsa'nın ateş vaftizinde ruhani doğumunu aydınlatmak için kullanmaktadır (85).

Öte yandan, Stig Wikander incinin İran'da kurtarıcının en mükemmel simgesi olduğunu göstermiştir (86). İncinin "kurtulmuş Kurtarıcı" ile özdeşleştirilmesi çifte bir simgeciliği mümkün kılmıştır. İnci İsa'yı olduğu kadar, insan ruhunu da temsil edebilir. Origène İsa'nın inciyle özdeşleştirilmesini yeniden ele almış, birçok yazar onu izlemiştir (Edsman, *Le bapteme du feu*, s. 192 vd.). Düzmece Macaire'in bir metninde, inci bir yandan İsa-Kral'ın, öte yandan da Kral'ın ardılını, yani hıristiyanı simgelemektedir: "büyük, değerli ve Şahane inci, krallık tacına ait olduğundan ötürü yalnızca krala uygun düşer. Yalnızca kral bu inciyi taşıyabilir. Başka hiç kimse böyle bir inciyi taşımaya izinli değildir. Böylece krallık ve tanrısal ruhtan doğmayan, göksel ve kralı ırkın üyesi haline gelmeyen ve tanrının çocuğu olmayan -"Fakat onu kabul eden herkese, tanrının çocuğu olma iktidarını vermiştir" (Yuhanna, I, 12) diye yazıldığı gibi-, Efendimizin oluşturduğu sözle anlatılmaz. Işığın simgesi olan göksel, değerli inciyi taşıyamaz. Çünkü kral oğul haline gelmemiştir. İnci taşıyan ve ona sahip olanlar ebediyete kadar İsa ile birlikte yaşasınlar ve yönetsinler" (*Homélie*, XXIII, I, metni

zikr. ve çev., Edsman, *op. cit.*, s. 192-193).

Ünlü yüksek ilahiyat eseri olan *Thomas'ın Eylemleri*'nde, incinin aranması insanın düşüşünün ruhani dramını ve selâmetini simgelemektedir: Doğulu bir hükümdar, canavar gibi yılanlar tarafından korunan İnci'yi aramak üzere Mısır'a gelir. Hükümdar onu elde etmek için, birçok kabul ayini türünden deneyden geçmek zorundadır ve ancak babası olan kralların kralının -yüksek ilahiyatta göksel Babanın simgesi- yardımı sayesinde başarı elde edebilir (87). Bu metnin simgeciliği oldukça karmaşıktır: inci bir yandan karanlıklar dünyasına düşmüş olan insan ruhunu, öte yandan da "kurtulmuş Kurtarıcı"nın kendini temsil etmektedir. İnsanın inci ile özdeşleştirilmesine çok sayıda mani ve mande metninde de rastlanmaktadır. Yaşayan Ruh "İlk insanı, tıpkı denizden çıkartılan bir inci gibi, mücadelenin dışına çekmektedir" (*Kephalia*, s. 85, zikr., Edsman, s. 195). Aziz Ephrem vaftiz esrarını yeniden elde edilmesi asla mümkün olmayan bir inciye benzetmektedir: "dalgıç da inciyi denizden çıkartır. Dalınız (vaftiz olunuz), orada saklı olan saflığı, tanrısallığın tacının içinden çıktığı inciyi sudan çıkartınız" (zikr., Edsman, s. 197).

Aziz Ephrem başka bir vesileyle, çilekeşler ve keşişler hakkında konuşurken, inzivaya çekilmeyi "ikinci vaftize" benzetmiştir: tıpkı inci arayıcısının okyanusa çıplak dalmak ve kendine deniz canavarlarının arasından bir yol açmak zorunda olması gibi, çilekeşler de





"bu dünyanın insanları"nın arasına çıplak girmektedirler (Edsman, s. 198). Bu metinde çıplaklık simgeciliğinden başka, vaftiz amacıyla dalış yapan çilekeşi bekleyen deniz canavarlarına yapılan imayı ayıklamaktayız (bkz. izleyen bölüm). Yüksek ilahiyat "saklanmış"tır ve ulaşılması güçtür; selâmet yolu engellerle doludur. İnci bütün bunları ve daha birçok başka şeyi simgelemektedir; onun bu olgusal dünyada ortaya çıkışı mucizevi; düşmüş varlıklar arasındaki mevcudiyeti paradoksaldır. İnci hissedilir kılınmış olan aşkının esrarını, tanrının Evrende zuhur etmesini işaret etmektedir. Hıristiyan bilinirciliği ve ilahiyatı sayesinde, bu eski Gerçeklik ve Ölüm-Hayat simgesi yeni değerler edinmiştir. Ölümsüz ruh, "kurtulmuş Kurtarıcı", İsa-Kral incinin en eskileri ve en ilkellerinden, ilahiyatçı ve ortadoks spekülasyon tarafından yoğrulan en karmaşık simgeciliklere varana kadarki çeşitli anlamlarının *sürekliliği*'nin altını bir kez daha çizelim.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

(1) G. F. Kunz ve Charles Hugh Stevenson, *The Book of the Pearl*, Londra, 1908' de incinin dağılımına ilişkin büyük bir belge derlemişlerdir; J.W.Jackson, "The geogrophical distribution of the use of Pearls and Pearl-Shells", *Shells as evidence of migration of Early Culture*, Manchester, 1917, Kunz ve Stevenson'ın bilgilerini tamamlamaktadır. Kabukların büyüsel işlevi konusundaki muazzam bibliyografyanın esas bölümü W.C.Hildburgh, "Cowrie-Shells as amulets in Europe", *Folklore*, c. 53-54, 1942-1943, s. 178-195'te bulunabilir. Man, yayınlanmış olanı, soruna ilişkin çeşitli katkılara da bkz., M. A. Murray, "The meaning of Cowrie-Shell"de cauri'nin sihirsel değerinin yarı kapalı bir göze benzemesinden geldiğini düşünmektedir", Ekim 1939, no. 165, s. 167; Murray'ın Sheppard'a cevabı, Ocak 1940, no. 20; Kurt Singer, "Cowrie and Boubo in early Japan", no. 61, s. 50-53'te deniz kabuğu ile dişilik organının özdeşliğini gösteren bir Yeni Taş Heykelciğini yayınlamaktadır: C. K. Meek, "Cowrie shells in British Cameroun", no. 79: bayan Murray'in varsayımına karşı; Balkanlar, no. 101; J. H. Huttons, "Naga Hills", no. 102; Grigson, "Central Provinces India", no. 187; C. K. Meek, "Nigeria", no. 36, 1941; Fiji, Mısır, Saksonlar, no. 37; M. D. W. Jeffreys, "Caury, Vulva, Eye", no. 71, 1942.

(2) Penafiel, *Monumentos del arte Mexicano antiguo*, s. 154, yeniden ele alan Leo Wiener, *Mayan, and Mexican Origins*, Cambridge, 1926, Levha 10, res. 8.

(3) Wiener, *ibid.*, levha IV, res. 13; levha VII, res. 14, *Codex Nuttall*'dan alınma, s. 16, 36, 43, 49.

(4) *Codex Dresdensis*, s. 34 vs. , Wiener tekrar yayınlıyor, res. 112-116.

(5) B. de Shagun, *Historia general de las Casas de Nueva Espana*, Mexico. 1896, c. I, bl. 5; Wiener, s. 63, res. 75.





(6) J. W. Jackson, "The Aztec Moon-cult and its relation to the Chank-cult of India", *Manchester Memoirs*, Manchester, 1916, c. 60, no. 5, s. 2.

(7) Çev. B. Karlgren, "Some fecundity symbols in ancient China", *The Bulletin of the museum of Far Eastern Antiquities*, no. 2, Stockholm, 1930, (s. 1-54), s. 36.

(8) Karlgren, *ibid.*; *Granet, Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, s. 480, 514 vs'de inciler (kabuklar) -Ay ilişkilerine bkz.

(9) J. J. de Groot, *Les Fetes aunuellement célébrées à Emoui. Etude concernant la religion populaire des Chinois*, Paris, 1886, c.II, s. 491. Ay ile su arasındaki ilişki, *ibid.*, s. 488 vd. Ayın incilere etkisi, s. 490 vd.

(10) P. Saintyves, *L'Astrologie populaire, édudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives â l'influence de la lune*, Paris, 1937, s. 231 vd.

(11) Bkz., Aigremont, "Muschel und schenecke als Symbol der Vulva einst und Jetzt", *Anthropophyteia* 1909, VI, s. 35-40; J. J. Meyer, *Trilogie Altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürih, 1937, c. I, s. 233. Ayrıca bkz., *Man* dergisi, 1939-1942.

(12) Bkz., Andersson, *Children of the yellow earth. Studies in prehistoric China*, Londra, 1934, s. 305. Kurt Singer tarafından yayınlanan Yeni Taş Çağı dişi putu (*cowrie and Baubo in early Japan*, s. 51), aslında iple asılmış dev bir deniz kabuğundan başka birşey olmayan kocaman bir dişilik organı sunmaktadır. Çift kapaklı deniz kabuğu O-kuninushi yeniden doğum efsanesinde bir rol oynamaktadır. Kurt Singer'e göre bu put, elbisesini kaldırmış durumda *usque ad partes privates* (Chamberlain'in ifadesiyle) dans eden ve tahrik ettiği gülüşle, Güneş-Tanrıça Ameterasu'yu sakladığı mağaradan çıkmaya zorlayan, "Göğün korkunç kadını" olabilir. Zaten XVIII. yüzyıl doğabilimcileri de midye kabukları sınıflandırmalarını, dişilik organıyla benzerliklere dayandırmaktaydılar. G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, Manchester, 1919'da, Adamson'un *Histoire Naturelle du Sénégal*'inin (XVIII. yüzyıl) şu satırlarını zikretmektedir "*Concha Venera sie dicta quia partem foeminaem quodam modo repraesentat: externe quident per laborium fissuram interne vero propter cavitatem uterum mentientem*".

(13) Andersson, Children..., s. 304. Ayrıca bkz., C. K. Meek, *Man*, 1940, no. 78

(14) Andersson, *ibid.*, s. 304. Tiagyli genç kızlar, bir deniz kabuğunu bekâretlerinin simgesi olarak takmaktadırlar; bekâretlerini kaybedince, kabuğu takmaktan vazgeçmek zorundadırlar.

(15) Kunz ve Stevenson. *The Book of the Pearl*, s. 309'da Sourindro Mohan Tagore *Mani-Mâlâ or a treatise on Gems*. Kalküta. 1881'i zikrediyor.

(16) J. W. Jackson, *Shells as evidence of the Migrations of early culture*. s. 104; De Groot, *The religious system of China*, c. I, Leiden. 1848, s. 217, 277.

(17) Kunz ve Stevenson. s. 307 vd.

(18) Charles Picard. *Les Religious préhelléniques*. s. 60, 80 vs.

(19) W. Déonna. "Aphrodite à la coquille". *Revue Archéologique*. Kasım-Aralık 1917. (s. 312-416), s. 399.

(20) Déonna, s. 400. Hugo Winckler Yunanca *margarites* kelimesinin Babil kökenli olduğunu savunmakta ve l'yi r haline getirerek *mâr-galitta* kelimesinden türetmektedir (tıpkı Diglat=Tigris (Dicle) gibi): krş., Winckler, *Himmelsund Weltenbild der Babylonier*, II. yay., Leipzig, 1908, s. 58, n. 1. *Margarites* kelimesinin kökeni konusundaki varsayımlar için bkz., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. (6. Kittel), c. IV, s. 476.

(21) Krş., *Dictionnarie des antiquités*, Ş. Y. *Bucina*; Forrer *in Reallexion*, Ş. Y. Muschelschmuele: Pauly-Wissova. Ş. Y. *Margarita*; Déonna, s. 406; G. Belluci. *Parallèles ethnographiques*, Peruggia, 1915, s. 25-27; U.Pestall oza, "Sulla rappresentazione di un pithos arcaica-beotico", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, c. XIV, 1938. (s. 12-32), s. 14 vd; Hoerns-Menghin, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, Viyana, 1925, s. 319, res. 1-4 (Trakya kökenli, deniz kabuğu biçiminde küçük figürler)

(22) J. J. Meyer, *Trilogie...*, I. s. 29.

(23) J. W. Jackson, "Shell-Trumpets. ..", s. 7.

(24) Hornell, *The Sacred Chank of India*, Madras, Fisheries Publ., 1914, zikr., Jackson, *The Aztec...*, sacrées dans les religions indiennes" *Annales du Musée Guinet*, c. VII, s. 292-306.





(25) Jackson, *The Aztec...*, *passim*.

(26) Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, Londra, 1831-1848, c. VI, s. 203.

(27) J. W. Jackson, "The Money-Cowry (Cypraea monetal) as a sacred object among American Indians, *Manchester Memoirs*, c. 60, no. 4, 1916, s. 5 vd.

(28) Bkz., bizim, *Chamanisme...*, s. 286 vd.

(29) Jackson, *Shell-Trumpets*, s. 8, 11, 90; W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, c. I, s. 69, 98, 186, c. II, s. 459, 535.

(30) S. Seligmann, *Das bäse Blick*, Berlin, 1910, c. II, s. 126 vd., 204 vd'da çok sayıdaki örnek.

(31) B. Laufer, *Jade, a study in Chinese Archeology and Religion*, Field Museum, Chigago, 1912, s. 299, n.

(32) Laufer, *op. cit.*, s. 209. Ayrıca bkz., Karlgren, *Some fecundity symbols*, s. 22 vd, Giseler, "les symboles de Jade dans le taoisme". *Revue d'histoire des Religions*, 1932, c. 105, s. 158-181.

(33) C. Hentze, *les Figurines de la céramique funéraire*, Dresden, 1928, s. V. Ayrıca bkz., C. Hentze, "les Jades archaiques en Chine", *Artibus Asiae*, III, 1928-29, s. 96-110; id., "les Jades Pi et les symboles solaires", *ibid.*, s. 199-216; c. IV, s. 35-41.

(34) S. Couvreur, *Li Ki*, c. II, Ho Kien Fu, 2. yay., 1913, s. 252. Ayrıca bkz., Couvreur, *Tso tchouan*, çev., c. I, s. 259.

(35) De Groot, *Religions. ...*, s. 277.

(36) Andersson, s. 323. Cauriler daha Yeni Taş Çağı sonu mezarlarından bile bulunmaktadır; bkz., K. Singer, s. 50.

(37) Kunz ve Stevenson, s. 310.

(38) Krş., Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928, s. 10.

(39) Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romanie*, 2. yay., Paris, 1924, c. I, s. 208.

(40) Krş., Osborn, *Men of the Old Stone age*, s. 304, 305.

(41) Th. Mainage, *Les Religions de la préhistorie, I, L'Age préhistorique*, Paris, 1921, s. 96-97.

(42) Sir E. Wallis Budge, *Amulets and Superstitions*, Oxford, 1930, s. 73.

(43) Sir Arthur Evans, *The Palace of Minos*, c.I , Londra, 1921, s. 32.

(44) Jackson, "*The geographical...*", s. 72 vd., krş., s. 112 vd.

(45) Jackson, *Shells*, s. 116-117.

(46) C. C. Willoughly, "The Virginia Indians in the seventeenth century", *The American Anthropologist*, c. IX, no. 1, Ocak 1907 (s. 57-86), s. 61, 62.

(47) W. J. Perry, s. 66. Kaliforniya körfezi kıyılarında yaşayan kızılderililerin kültürleri aşırı ilkel olup, bunlar ölülerini bir kaplumbağa kabuğuyla örtmektedirler, *ibid.*, s. 250. Kaplumbağa fiili durumda, su hayvanı olmasından ötürü doğrudan suya ve aya bağlanmaktadır.

(48) Kunz ve Stevenson, s. 485 vd.

(49) Stephens, *Incidents of travel in Yucatan*, c. II, s. 344, zikr., Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkers*, Leipzig, 1884, s. 316.

(50) Bkz., bizim, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, s. 12 (*Zalmaxis*, I, s. 94).

(51) Madeline Colani. "Haches et bijoux. République de l'Equateur, Insulinde, Eurasie", *B.E.F.E.O.*, XXXV, 1935, fas. 2, (s. 313-362), s. 347.

(52) Ayrıca bkz., Hanna Rydh, "On Symbolism in Mortuary ceramics", *Bull. of the Museum of Far Eastern Antiquities*, no. 1, Stockholm, 1929, (s. 71-112), s. 114 vd.

(53) Andersson, s. 299 vd; Jackson, *The geographical..., passim*.





(54) Nieuwenkhuis, "Kunstperlen und ihre kulturelle Bedeutung", *Internal. Archiv. f. Ethnographie*, Bd. 16, s. 135-153.

(55) Madeline Colani, "Essai d'ethnographie comparée", *B.E.F.E.O.*, c.XXXVI, 1936, (s. 197-280), s. 198 vd.

(56) Ernest Darmstadter, "Der babylonisch-assyrische Casurstein", *Studien für Geschichte der Chemie*, Festgabe, yay. von Lippmann, Berlin, 1927, s. 1-8, Bkz., bizim, *Cosmologie sialchimie babiloniana*, s. 51 vd.

(57) George F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms*, Philadelphia-Londra, 1915, s. 308.

(58) Leon Wiener, *Africa and the discovery of America*, Philadelphia, 1920-1922 c. II, s. 237-248; bkz., bizim, *Cosmologie...*, s. 56 vd.

(59) C. G. Seligmann ve H. C. Beck, "Far eastern glass: some western origins", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities;* no. 10, Stockholm, 1938, s. 1-64.

(60) Andersson, *Children...*, s. 323; "On symbolism in the prehistoric painted ceramics of China", *Bul. of the Mus. of Far East. Ant.* c. I, 1929. s. 66 vd.

(61) *Children...*, s. 324.

(62) Andersson, "On symbolism...", *passim.*; Hanna Rydh, *Symbolism...*, s. 81 vd., krş., Carl Heutze, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, s. 118 vd.

(63) Andersson, *Children...*, s. 323 vd.

(64) "*Symbolism...*", s. 27 vd.

(65) Madeline Colan, *Haches et Bijoux*, s. 351 vd.

(66) Bkz., Andersson ve Hentze'nin eserleri. Ayrıca bkz., L.Siret, "Origine et signification du décor spirale", *XV. Uluslararası Antropoloji Kongresi*, Portekiz, 1930, s. 465-482 (rasyonalist açıklama). Hindu İlahiyatı ve Sanatında deniz kabuğunun simgeciliği hk., A. Coomaraswamy, *Elements of budd-*

*hist Iconography*, Cambridge, 1935, s. 77-78; *A new approach in the Vedas*, Londra, 1933, s. 91, n. 67.

(67) Kunz ve Stevenson, s. 209; Jackson, *Shells...*, s. 92.

(68) Kunz, *ibid.*, s. 308.

(69) R. Garbe, *Die Indische Mineralien*, Leipzig, 1882, s. 74.

(70) *Harshacaritâ*, çev. Cowell ve Thomas, s. 251 vd.

(71) Leclerc, *Traité des simples*, c. III, s. 248 (Ibn el-Beyter, Ibn Massa ve Is-hak Ibn Amram'ı zikrediyor, ancak kendini yalnızca tıbbi kullanımda sınırlıyor); Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*. Heidelberg, 1912, s. 133; Hind ve Arabistan halk inanışlarında, krş., Frazer, *Ocean of Story*, Londra, 1924, c. I, s. 212, 213 (inci tozu göz hastalıkları vs. ilacıdır).

(72) P. Saintyves, *L'Astrologie populaire*, s. 181 vd.

(73) Bkz., bizim, *Traité...*, s. 377, 389 (bibliyografya). Esas kısım W. R. Halliday, "Of snakestones", *Folklore Studies*'de yen. yay., Londra, 1924, s. 155'te bulunmaktadır. Ayrıca bkz., M. O. W. Jeffreys, "Snake Stones", *Journal of the Royal African Society*, LXI, 1942, no. 165.

(74) Örneğin bkz., De Groot, *Les fetes annuellement...*, II, s. 369, 385; Gieseler, "le mythe du dragon en Chine", *Revue archéologique*, 5. dizi, c.VI, 1917, s. 104-170, *passim*.

(75) Krş., Josef Zykan, "Drache und Perle", *Artibus Asiae*, VI, 1-2, 1936 (s. 5-16), s. 9, res. 1 vs.

(76) Krş., Alfred Salmony, "The magic ball and the golden fruit in ancient Chinese art", *Art and Thought, Hommage à Coomaraswamy*, Londra, 1947, s. 105-109; ayrıca bkz., bizim, *Traité...*, s. 250 vd. Marc R. Sautur, "Essai sur l'histoire de la perle à ailette", *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, XXXV, Frauenfeld, 1945'e ulaşmadık.

(77) R.Seligmann, *Der böse Blick*, II, s. 126, 209, id., *Die magische Heil-und Schutzmittel*, s. 199.





(78) İnci salgından korur, taşıyana cesaret verir vs; krş., M. Gaster, "The hebrew version of the Secretum Secretorum", *Studies and Texts*, yen. yay., c. II, Londra, 1925-1928, s. 812.

(79) Louis Finot, *les lapidaires indiens*, s. 10; Kunz, s. 310.

(80) Karlgren, s. 30.

(81) Jackson, *The Money Cowry...*, s. 3 vd.

(82) Krş., "The use...", *Shells*, s. 123-194; Leo Wiener, *Africa and the discovery of America*, s. 203 vd; Helmut Petri, "Die Geldformen der Südsee", *Anthropos*, 31, 1936, s. 187-212; 509-554 (para olarak *cauri*), 208 vd. (para olarak inci). M. J. M.Faddegon, "Notice sur les cawris" kullanılamadı, *Isis*, c. 19, 1933, s. 603.

(83) Karlgren, s. 34.

(84) Pauly-Wissowa, Ş.Y., *Margaritai*, col. 1692.

(85) H. Usener, "Die perle Aus der Geschichte eines Bildes", *Theologische Abhandlungen C. von Weizsöcker...gewidmet*, Friburg, 1892, s. 201-213; Carl Martin Edsman, *Le Bapteme de feu*, Leipzig-Uppsala, 1948, s. 190 vd.

(86) Edsman'ın kitabının değerlendirilmesi, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, c. 17, 1945, s. 228-233; krş., Geo Widengren, *Mesopotamian elements in manicheism*, Uppsala, 1946, s. 119; id., "Der Iranische Hintergrund der Gnosis", *Zeitschrift für Religions-und Geistgeschichte*, IV, 1952 (s. 97114), s. 113.

(87) A. Hilgenfeld, "Der königssohn und die Perle", *Zeitschrift für wissenschaft liche Theologie*, c. 47, 1904, s. 219-249; R. Reitzenistein, *Das Iranische Erlösungmysterium*, Bonn, 1921, s. 72 vd. (başat eser); Edsman, s. 193, n. 4; Widengren, *Der iranische...*, s. 105 vd.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

# SİMGECİLİK VE TARİH

## VAFTİZ, TUFAN VE SUYA İLİŞKİN SİMGECİLİKLER

Biraz önce sunduğumuz suya ilişkin simgecilikle dayanışma içinde olan bazı simge gruplarının içinde, bu sonuncusu çok daha geniş ve karmaşıktır. Okuyucuyu gönderme iznini talep ettiğimiz eski bir çalışmamızda (bkz., *Traité d'histoire des religions*, s. 168 vd.), bunun yapısını açığa çıkartmayı denemiştik; okuyucu burada kutsalın suda zuhur etmesine olduğu kadar, onu değerlendiren simgeciliğin çözümlenmesine de ilişkin olan bir dosya bulacaktır. Burada bu çizgilerin en önemli birkaçıyla yetinilecektir.

Sular gerçek hale geçmemiş mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; sular *fons et origo*, tüm varlık olasılıklarının haznesidirler. Her yaradılışın örnek imgesi, dalgaların ötesinde aniden "ortaya çıkan" adadır. Bunun tersine, suya dalmak biçimlen-

me öncesine geri gitmeyi, varoluş öncesinin farklılaşmamış dünyasıyla yeniden bütünleşmeyi simgelemektedir. Sudan çıkma, biçiminin ortaya çıkışının kozmogonik hareketini tekrarlamaktadır; suya dalma ise biçimlerin iptaline eşdeğerdir. İşte bu nedenden ötürü, Sular simgeciliği Ölüm kadar, Yeniden doğumu da içermektedir. Suyla temas her zaman bir yeniden doğumu içermektedir: çünkü bir yandan çözülmenin arkasından bir "yeni doğum" gelmekte, öte yandan da suya dalma üretken kılmakta ve hayat potansiyelini artırmaktadır. Su kaynaklı kozmogoniye -antropolojik düzeyde olmak üzere-, insanlığın sulardan doğduğuna dair inançlar (*hylogénie*) denk düşmektedir. Tufan veya kıtaların devrevi olarak sular altında kalmalarına ("Atlantis" tipi efsaneler), insani düzeyde ruhun "ikinci ölümü" (Cehennemin "nemliliği ve *leimon*'u vs. ) veya vaftiz yoluyla kabul ölümü denk düşmektedir. Fakat sulara batma kozmolojik düzlemde olduğu kadar, antropolojik düzlemde de kesin bir yokolmaya değil de, ayrışmamış olanla geçici olarak bütünleşmeye eşdeğer olmaktadır: bunun arkasından söz konusu olan kozmik, biyolojik veya kurtuluşa yönelik bir an olmasına göre, ortaya yeni bir yaradılış, yeni bir hayat veya yeni bir insan çıkmaktadır. "Tufan" yapısal açıdan "vaftiz"le ve ölü ile yeni doğanın yıkanmasıyla veya sağlık ve üretkenlik sağlayan ayinsel ilkbahar yıkanmalarıyla karşılaştırılabilir niteliktedir.

Karşımıza hangi dinsel bütün içinde çıkarlarsa çıksınlar, Sular her zaman aynı işlevleri korumaktadırlar:





biçimleri çözmekte, ilga etmekte, "günahları yıkamakta", böylece hem saflaştırıcı, hem de yeniden hayat verici olmaktadırlar. *Suların kaderi Yaradılışı öncelemek*, ve kendi tarzlarını aşma yeteneğine sahip olmadıklarından, yani *biçim* haline giremediklerinden, Yaradılışı yoketmektir. Sular hayali olanın, tohumların ve gizilliklerin koşulunu aşamazlar. *Biçim* olan herşey Suların üzerinde ortaya çıkar ve Sulardan kopar. Buna karşılık her "biçim", Sulardan koptuğu, hayali olmaktan çıktığı andan itibaren Zaman'ın ve Hayat'ın yasasına tabi hale gelir; sınırları olur, evrensel oluşuma katılır, tarihe maruz kalır, yozlaşır ve sonunda özü boşalır; ama Sulara devrevi olarak dalarak ve "kozmogonik" karşılığıyla birlikte "tufan"ı tekrarlayarak kendini yenileyebilir. Su ile yapılan ayinsel parlatma ve saflaştırmaların amacı, yaradılışın meydana geldiği zamandışı anın geçici olarak (*in ille tempore*) güncelleştirilmesidir; bunlar dünyaların veya "yeni insan"ın doğumunun simgesel tekrarlarıdır.

Bir çizgi esaslıdır: Suların kutsallığı ve su kaynaklı kozmolojiler ile mahşerler *ancak su simgeciliği aracılığıyla bütünsel olarak açığa çıkartılabilirler*, bir kutsalın sayılamayacak kadar çok tezahürüne ilişkin tekil ifşaları bütünleştirme yeteneğine sahip yegâne "sistem"-dir (bkz., bizim, *Traité*, s. 378). Zaten bu yasa bütün simgeciliklerin de yasasıdır: kutsalın tezahürlerinin çeşitli anlamlarını değerlediren (ve düzelten!) işte bu simgesel *bütün*'dür. Örneğin "ölüm suları" derin anlamlarını ancak, su simgeciliğinin yapısının bilinmesi

ölçüsünde ifşa etmektedirler. Simgeciliğin bu özelliğinin, herhangi bir simgenin "deneyi" veya "tarihi" üzerinde sonuçları olmaktadır.

Su simgeciliğinin ana hatlarını hatırlatırken, aklımızda belirgin bir nokta yer tutmuş durumdadır; yani Suların hıristiyanlık tarafından getirilen yeni dinsel değerlendirilmesi. Kilise babaları bu simgeciliğin hıristiyanlık öncesi ve evrensel bazı değerlerini açıklama işini sektirmemişlerdir; bunu yaparken İsa'nın tarihsel dramına atıfta bulunarak, yeni anlamlarla zenginleştirmişlerdir. Başka bir çalışmamızda (*Traité...*, s. 175) biri Suyun kurtarıcı değerlerine diğeri de ölüm-yeniden doğum cinsinden vaftiz simgeciliğine ilişkin olan ve kilise babaları tarafından yazılmış olan iki metni incelemiştik. Tertullianus'a göre (*De baptismo*, III-IV), su "o sıralarda onu diğer tüm unsurlara tercih eden tanrısal ruhun ilk 'makamı' olmuştur"."... Canlı yaratıkları üretmesi ilk önce suya emredilmiştir... Hayat olan şeyi ilk önce su üretmiştir, böylece biçim vaftiz esnasında hayat yaratırsa, buna şaşmamamız gerekir. Tanrı bizzat insanı oluştururken, eserini tamamlamak üzere su kullandı... Demek ki her doğal su, kökeninde şereflendirildiği eski ayrıcalığı sayesinde, bu amaçla Tanrıya yakarılması halinde kutsama özelliğine sahip kılınmıştır. Sözler ağızdan dökülür dökülmez, göklerden inen Kutsal Ruh, üretkenliğiyle kutsallaştırdığı Suların üzerinde duraklamaktadır; böylece kutsallaşan sular da kendi hesaplarına kutsallaştırma özelliğine sahiptirler... Eskiden bedeni iyileştirmekte olan, bugün





ruhu iyileştirmektedir; zaman içinde sağlık vermekte olan, ebediyet içinde selamet sağlamaktadır...

"Yaşlı adam" suya batarak ölmekte ve canlanmış yeni bir varlığa hayat vermektedir. Bu simgecilik Jean Chrysostome tarafından (*Homil. in Job*, XXV, 2) harika bir şekilde ifade edilmiştir. Bu yazar vaftizin simgesel olarak çok değerli olmasından söz ederken şöyle yazmaktadır. "(vaftiz) ölüm ve mezarı, hayat ve ölümden sonra dirilmeyi temsil eder... Kafamızı tıpkı bir tabuttaymış gibi suya daldırdığımızda, yaşlı adamın bütünüyle gömülmesindeki gibi oluruz; Sudan çıktığımızda yeni insan hemen belirir".

Görüldüğü üzere, Tertullianus ve Jean Chrysostome tarafından getirilen yorumlar, su simgeciliğiyle tam bir uyum içindedirler. Ancak Suların bu hıristiyanca değerlendirilmesi esnasında, bir "tarih"e, bu arada kutsal tarihe bağlı olan bazı yeni unsurların dahil edildikleri görülmektedir. P. Lundberg, Jean Daniélou ve Louis Bernaert'in yakın tarihli çalışmaları, vaftiz simgeciliğinin Kitabı Mukaddese yayılan atıflarla ne kadar dolu oludğunu geniş ölçüde göstermişlerdir (1). Herşeyden önce vaftizin, deniz canavarıyla boğuşmak üzere suların dibine inme olarak değerlendirilmesi vardır. Bu inişin bir modeli vardır: İsa'nın Ürdün nehrinde, aynı zamanda Ölüm Suları'na inişi de olanı. "Nitekim Kudüslü Kirillos vaftiz havuzuna inişi bize, İsa'nın vaftizi esnasında, orada saklanmış olan ejderhanın gücünü kırmak için Ürdün nehrine inmesinin

modelinde, deniz ejderhasının barınağı olan ölüm sularına bir iniş olarak göstermektedir: Kirillos "ejderha Behemoth Job'a göre suların içindeydi ve Ürdün'ü ağzına alıyordu. Oysa ejderha kafalarını kırmak gerektiğinden, İsa sulara inerek, akreplerin ve yılanların üzerinde yürüyebilme gücünü elde edebilmemiz için mücadele etti" (2) diye yazmaktadır. Gene Kirillos, hıristiyan olmaya hazırlanan kişiyi uyarmaktadır: "ejderha yolun kenarında, gelen geçeni gözlemektedir; dikkat et seni ısırmasın! Ruhların babasına gidiyorsun, ama bu ejderhanın oradan geçmek gerekiyor" (zikr., Beirnaert, s. 272). Biraz sonra görüleceği üzere, bu iniş ve deniz canavarlarıyla bu mücadele, başka dinlerde de rastlanılan bir kabul ayini sınavını meydana getirmektedirler.

Bunun arkasından, vaftizin tufanın *antilypos*'u olarak değerlendirilmesi gelmektedir. Sulardan zafer kazanarak çıkan yeni Nuh İsa, yeni bir ırkın başkanı haline gelmiştir (Justinus, zikr., Daniléou, *Sacramentum futuri*, s. 74). Zaten tufan da, tıpkı vaftiz gibi deniz diplerine inişi temsil etmektedir. Irenée ye göre, İsa'nın selâmet getirmesinin ve günahkârların yargılanmasının imgesidir (Daniléou, *ibid.*, s. 72). "Tufan böylece vaftiz tarafından tamamlanan bir imgedir... Tıpkı Nuh'un günahkâr insanlığın içinde yokolduğu ve boğulduğu ölüm denizine göğüs germiş olması gibi, vaftizden geçen kişide yüce bir mücadelede deniz ejderhasıyla karşılaşmak ve ona galip gelmek üzere vaftiz havuzuna inmektedir..." (*ibid.*, s. 65).





Gene vaftiz ayinine ilişkin olmak üzere, İsa Adem'le de benzeştirilmiştir. Adem-İsa paralelliği daha aziz Paulus'un ilahiyatında büyük bir yer tutmaktadır. Tertullianus, "insan vaftizle tanrıya benzemektedir" diye iddia etmektedir (*de bapt.*, V). Aziz Kirillos'a göre "vaftiz yalnızca günahlardan arınma ve tanrının lütfunun sağlanması olmayıp, aynı zamanda İsa'nın ızdıraplarının antitipidir" (zikr., Daniléou, *Bible et Liturgie*, s. 61). Vaftiz esnasındaki çıplaklık da, hem ayinsel, hem de metafizik bir anlam içermektedir: bu "vaftiz olanın İsa'nın izinden giderek, Adem'in günahtan sonra yeniden giydiği eski yozlaşma ve günah elbisesinden sıyrılmasıdır" (Daniléou, s. 55), ama aynı zamanda, Adem'in düşüşten önceki konumuna da geri dönüştür. Kirillos "Ey harika şey! Herkesin gözü önünde, hiç utanç duymadan çıplaktınız. Bunun nedeni, cennette hiç utanç duymadan çıplak olan ilk Adem'in imgesini kendinizde taşıyor olmanızdı" diye yazmaktadır (zikr., Daniléou, s. 56).

Vaftiz simgeciliği Kitabı Mukaddes'e ilişkin atıfların bolluğunu ve özellikle de cennete ilişkin kalıntıları bu kadarla sınırlamamaktadır, fakat bu birkaç metin amacımız açısından yeterlidir. Zaten niyetimiz vaftiz simgeciliğinin bir sunumunu yapmaktan çok, hıristiyanlığın getirdiği yenilikleri ortaya koymaktır. İlk kilise babaları simgeciliği adeta yalnızca bir tipoloji olarak kavramaktadırlar: iki Ahid arasındaki bağlantıları keşfetmekle uğraşmaktadırlar (3). Modern yazarlar da bu örneği izleme eğilimindedirler: hıristiyan simge-

ciliğini, hıristiyan olmayan dünya dinlerinde evrensel olarak rastlanılan "genel" simgeciliğin çerçevesinin içine yerleştirmek yerine, bunlar bu hıristiyan simgeciliği ile yalnızca Eski Ahit arasında ilişki kurmaya çalışmaktadırlar. Bu yazarlara göre, hıristiyan simgeciliğinin içinde ortaya çıkacak olan simgenin genel ve kendiliğinden anlamı değil de Kitabı Mukaddese dayalı değerlendirilmesi olacaktır.

Bu tavır çok iyi açıklanabilmektedir: yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştirilen Kitabı Mukaddese yönelik ve tipolojik incelemeler, hıristiyanlığın esrarlar ve birleştirici ilahiyatlarla açıklanmasına karşı bir tepkinin varlığını ortaya koymuşlardır; bunun yanısıra, bazı karşılaştırmacı okulların "karışımcılık"larına karşı da tepkiler vardır. Hıristiyan ibadet sistemi ve simgeler bütünü doğrudan Yahudiliğe bağlanmaktadır. Hıristiyanlık, derin kökleri diğer bir tarihsel din olan museviliğin içinde bulunan, tarihsel bir dindir. Bunun sonucunda, bazı kutsamaları veya bazı simgecilikleri açıklamanın veya hiç değilse anlamanın yegâne yolu, bunların "biçim"lerini Eski Ahit'te aramak olacaktır. Hıristiyanlığın tarihsici bakış açısı içinde bundan daha doğal birşey olamaz: ifşanın bir *tarihi* olmuştur; zamanın şafağında gerçekleşen ilk ifşa hâlâ ulusların arasında yaşamaktadır; ama yarı yarıya unutulmuş, yaralanmış, yozlaşmıştır; tek yaklaşım yolu İsrail tarihinden geçmektedir: ifşa tam olarak yalnızca kutsal Eski Ahit kitaplarında korunmuştur. İleride daha iyi göreceğimiz üzere, Yahudilik-Hıristiyanlık kutsal tarihle olan te-





masını kaybetmemeye çalışmaktadır; bu kutsal tarih diğer tüm ulusların "tarih"inden farklı olarak *gerçek* olan ve bir anlamı olan yegânesidir; çünkü onu bizzat Tanrı yapmıştır.

Herşeyden önce, aynı zamanda bir *ifşa* olan bir *tarihe* bağlı kalmak isteyen, Antikitenin sonunda ortalıkta kaynaşan çeşitli dinlerin esrar ve ilahiyatlarına "katılan"larla karıştırılmak istemeyen kilise babaları bu polemik konumda tutunmak zorundaydılar; İsa'nın çağrısının zafer kazanabilmesi için her tür "putataparlığın" reddi zorunluydu. Bu polemik tavrın kendini günümüzde de bu kadar katı bir şekilde dayatıp dayatmadığı sorulabilir. Bir ilahiyatçı olarak konuşmuyoruz, ne bir ilahiyatçının sorumluluğuna, ne de yetkinliğine sahibiz. Fakat kendini hemcinslerinin inancından sorumlu saymayan bir kişi için, Yahudi-Hıristiyan vaftiz simgeciliğinin, evrensel olarak yaygın su simgeciliğiyle çelişen bir yanının olmadığı açıkça ortadadır. Herşey burada da karşımıza çıkmaktadır: Nuh ve tufanın benzeri sayılamayacak kadar çok gelenekte vardır; sayılamayacak kadar çok gelenek, bir "insanlığa" ("toplum") son veren bir afetten söz etmektedir; tek bir kişi hariç, ki bu da felâketten sonra yeni bir insanlığın efsanevi atası haline gelecektir. "Ölüm suları" eski Doğu'nun, Asya'nın ve Okyanusya'nın efsanelerinin nakaratlarından birisidir. Su en mükemmelinden "öldürücüdür": her biçimi çözer, yok eder. İşte tam da bu nedenden ötürü yaratıcı "tohumlardan" yana zengindir. Vaftize ilişkin çıplaklık simgeciliği de Yahudi-Hı-

ristiyan geleneğinin ayrıcalığı değildir. Ayinsel çıplaklık bütünlüğe ve tamlığa eşdeğerdir; Cennet "elbise"lerin olmamasını, yani "aşınma"nın yokluğunu gerektirmektedir (zamanın ilk örneği imgesi). Cennet özlemine gelince, dışavurumlarının adeta sonsuz bir değişkenlikte olmalarına rağmen, o da evrenseldir (bkz., *Traité*, s. 327 vd.). Her ayinsel çıplaklık zamandışı bir model, cennete ilişkin bir imge gerektirmektedir.

Derinlerdeki canavarlara birçok gelenekte rastlanmaktadır. Kahramanlar, kabul edilenler derinlere inerek deniz canavarlarıyla boğuşmaktadırlar; bu tipik olarak kabul ayinlerine özgü bir sınavdır. Kuşkusuz bunun değişik biçimleri kaynamaktadır: bazen ejderhalar bir "hazine"nin çevresinde nöbet tutmaktadırlar; bu kutsalın, mutlak gerçeğin ele gelir imgesidir; muhafız-canavara karşı ayinsel (;kabul törenine ilişkin) zafer ölümsüzlüğün kazanılmasına eşdeğerdir (bkz., *Tratié*, s. 182 vd., 252 vd.). Vaftiz hıristiyan bir için kutsamadır, çünkü İsa tarafından ihdas edilmiştir. Ama böyle olması, onun kabul törenlerinin sınama ayinlerini (:canavarla mücadele), simgesel ölüm ve yeniden doğumu tekrarlamasını engellememektedir (:yeni insanın doğumu). Yahudiliğin veya hıristiyanlığın bu cins efsaneleri ve bu cins simgeleri komşu halklardan "aldıklarını" söylemiyoruz; bu gerekli değildi; Yahudilik içinde herşeyin çoktan yer aldığı uzun bir dinsel tarih öncesi ve tarihten miras almaktaydı. Şu veya bu simgenin Yahudilik tarafından korunup, "uyandırılmasına" gerek bile yoktu; bir grup imgenin gizlice olsa





bile, korunmuş olmaları yeterliydi: bu cins imgeler herhangi bir anda, güçlü bir dinsel güncelliği yeniden kaplama yeteneğine sahiptiler.

İlk kilise babalarından bazıları hıristiyanlık tarafından önerilen ilk örneğe ilişkin imgelerle, insanlığın ortak malı olan İmgeler arasındaki karşılıklılığın sağladığı yararı değerlendirmişlerdir. "Onların en sürekli kaygılarından biri, imansızlara, psikeye hemen açıklama getiren ve onu ikna eden büyük simgelere, yani dinin dogmaları arasındaki karışılıklılığı göstermek olmuştur. Antakyalı Teofilos ölümden sonra dirilmeyi inkâr edenlere, Tanrının doğanın büyük olgularına onların anlamaları için koyduğu işaretleri göstermektedir: mevsimlerin başlaması ve bitmesi, gün ve gece". Hatta şunu söylemeye kadar vardırmaktadır: "tohumlar ve meyvalar için de bir dirilme yok mudur?". Romalı Clementius'a göre "gün ve gece bize ölümden sonra dirilmeyi göstermektedirler: gece yatmakta, gün kalkmaktadır; gün gitmekte, gece gelmektedir" (Beirnaert, *op. cit.*, s. 275). Hıristiyan dinini savunanlara göre, İmgeler işaret ve mesaj yüklüdür, kozmik ritmler aracılığıyla kutsalı *göstermektedirler*. İman tarafından getirilen ifşa İmgelerin "ilksel" anlamlarını tahrip etmemekte, onlara yalnızca yeni bir değer katmaktadır. Bu yeni anlam, mümin açısından kuşkusuz diğerlerini gölgede bırakmaktadır. İmgeyi *yalnızca* o değerlendirmekte, ifşa halinde dışa vurmaktadır. Önemli olan doğada okunabilen "işaretler" değil de, İsa'nın dirilmesidir; durumların çoğunda "işaretler" ancak ruhun derin-

liklerinde imanın bulunmasından sonra anlaşılabilmekteydi. Fakat imanın esrarı hıristiyan deneyini, ilahiyatı ve dinsel psikolojiyi ilgilendirmekte ve bizim araştırmamızı aşmaktadır; seçtiğimiz bakış açısı içinde tek birşey önemlidir: *her yeni değerlendirme her zaman bizzat imgenin yapısı tarafından şartlandırılmıştır*, öylesine ki, İmge'nin kendi anlamının tamamlanmasını *beklediği* söylenebilir.

Vaftize ilişkin imgelerin bir çözümlemesine girişen Peder Beirnaert "dogmatik temsiller, hıristiyan dininin simgeleştirmeleri ve doğal simgeler tarafından canlandırılan ilk örnekler arasında bir ilişki"nin varlığını kabul etmektedir. "Zaten vaftiz adayları, eğer onların karanlıktaki bekleyişlerine cevap vermeselerdi, simgesel imgeleri nasıl anlarlardı?" (*op. cit.*, s. 276). Yazar "birçok katoliğin iman yolunu bu cins deneylerle bulmuş olması"na şaşırmamaktadır (*ibid.*). Peder Beirnaert, ilk örneklere ilişkin deneyin iman deneyiyle uygun adım gitmediğini eklemektedir: "dinsel simgelerin psike ile ortak bir tanıma ilişkisi içinde olduğu ve buna rağmen müminler ve inançsızlar olarak tasnif yapıldığı bir durumla karşılaşılabilir. Bunun nedeni imanın bu tanımadan çok farklı birşey olmasıdır... Demek ki iman, paylaşım halindeki ilk örnek temsilleri dünyasında iş görmektedir. Artık yılan, ejderha, karanlıklar, Şeytan onun vazgeçtiklerini işaret etmektedirler. Selâmeti sağlayacak yegâne temsiller olarak, artık tarihsel cemaat tarafından böyle olarak sunulanlar kabul edilecektir" (*ibid.*, s. 277).





## İLK ÖRNEĞE İLİŞKİN İMGELER VE HIRİSTİYAN SİMGECİLİĞİ

Ama peder Beirnaert hıristiyan kutsamacılığının imgeleri ve simgeciliğinin mümini "öncelikle içkin efsane ve ilk örneklere değil de, tanrısal gücün tarihe müdahele etmesine" gönderdiğini kabul etmektedir; "bu yeni anlam eski anlamın sürekliliğinin bilmezden gelinmesine yol açmamalıdır. Doğal dinsel insanın büyük çizgilerini ve simgeciliklerini yeniden ele alan hıristiyanlık, onların derin psike üzerine yansımalarını ve etkilerini de yeniden ele almış olmaktadır. Efsanevi ve ilk örneğe ilişkin boyut artık başka birine bağlı olsa da, daha az hakiki olmamaktadır. Hıristiyan, ruhani selâmetini efsanelerde, yalnızca ve içkin ilk örneklerin deneyinde aramaktan vazgeçmiş biri olabilir, fakat bunun böyle olması onun, efsanelerin ve simgeleştirmelerin psişik insan için, mikroevren için işaret ettiklerinden ve gerçekleştirdiklerinden vazgeçtiği anlamına gelmemektedir... Güneş, ay, tahta, su, deniz vs. gibi büyük imgelerin İsa ve Kilise tarafından yeniden ele alınmaları, bunlar aracılığıyla işaret edilen duyusal güçlerin hıristiyanlaştırılmaları anlamına gelmektedir. Bedene bürünmeyi yalnızca tensel hale gelmeye indirgememek gerekir. Tanrı, onu kurtarmak ve tamamlamak üzere bilinçsizlik alanına varana kadar

müdahale etmiştir. İsa cehenneme inmiştir. Bu selâmet eğer onun dilini konuşmazsa, bizim bilinçdışımıza nasıl ulaşacaktır?" (L. Beirnaert, s. 284-285).

Bu metin, "içkin" simgeciliklerle iman arasında varolan bağlantılara ilişkin değerli kesinlemeler getirmiştir. Daha önce de söylediğimiz üzere, iman sorunu bu ele alışların dışındadır. Ancak imanın veçhelerinden biri bizi gene de ilgilendirmektedir: hıristiyan imanı *tarihsel* bir ifşaya bağlıdır: hıristiyanın gözünde, imgeler ve simgelerin geçerliğini sağlayan, Tanrının Zaman içinde ortaya çıkmasıdır. "İçkin" ve evrensel su simgeciliğinin Yahudi-Hıristiyan vaftiz simgeciliğinin yerel ve tarihsel yorumlarının sonucunda ortadan kalkmadığını ve eklemleşmesinin de azalmadığını gösterdik. Biraz daha basit bir şekilde ifade etmek üzere, tarih "içkin" bir simgeciliğin yapısını kökten değiştirmeyi başaramamaktadır. Tarih sürekli olarak yeni anlamlar eklemektedir, ama bunlar simgenin yapısını yokedememektedirler. Bu durumun tarih felsefesi ve kültür morfolojisi üzerindeki sonuçları daha ileride görülecektir. Şu an için gene birkaç örnek üzerinde duralım.

Yukarıda (I. bl.) Dünya Ağacı simgeciliğinden söz ettik. Hıristiyanlık bu simgeyi kullanmış, yorumlamış ve genişletmiştir. İyilik ve kötülük ağacının tahtasından yapılma haç, Kozmik Ağacın yerine geçmiştir; İsa'nın kendi de bir ağaç olarak tasvir edilmiştir (Origéne). Düzmece Chrysostomos'un bir söyleyişi Haçı "yerden göklere çıkan" bir ağaç olarak göstermekte-





dir. Bu "ölümsüz bitki gök ve yerin merkezinde yükselmektedir: evrenin sağlam desteği, herşeyin bağı, meskûn her toprağın dayanağı, kendinde insan doğasının tüm çeşitliliğini barındıran kozmik iç içe girme...". "Ve Bizans ilahilerinde, Kutsal Haçın yüceltilme gününde, bugün bile hâlâ, İsa'nın çarmıha gerildiği yere dikilen hayat ağacı, yüzyılların Kralının selâmetimizi üzerinden sağladığı ağaç, toprağın derinliklerinden çıkarak, dünyanın merkezine kadar yükselen ve evrenin uçlarına kadar heryeri kutsallaştıran ağaç' diye dua edilmektedir" (4). Kozmik ağaç imgesi şaşırtıcı derecede saf olarak korunmaktadır. İlk örneğin çok muhtemel olarak, *Atasözleri*, III, 18'e göre "onu kavrayan herkes için bir hayat ağacı" olan Bilgelik'te aranması gerekecektir. Peder de Lubac (*op. cit.*, s. 71) bu Bilgeliğin "Yahudiler için Yasa; hıristiyanlar için tanrının oğlu" olduğu yorumunu yapmaktadır. Diğer muhtemel bir ilk örnek, Nabukodonosor'un rüyasında gördüğü ağaçtır (*Danyal* Kitabı, IV, 7-15): "toprağın ortasında, yüksekliği büyük olan bir ağaç gördüm vs. ".

Peder de Lubac, Haç=dünya ağacı imgesinin hıristiyanlıkta, tıpkı Hind geleneklerinin Kozmik Ağaç imgesi gibi, "eski bir evrensel efsane"yi sürdürdüğünü kabul etmektedir (*op. cit.*, s. 75). Fakat hıristiyanlık tarafından getirilen yenilikleri ortaya koymak için acele etmektedir. Örneğin, düzmece Chrysostomos'un dinsel söyleyişinin devamında, Evren'in Kilise olduğu görülmektedir: "O (Kilise), hıristiyan ruhunun küçük bir örneğini meydana getirdiği yeni makroevrendir" (*ibid.*,

s. 77). Ve Buda ile İsa, Sanchi temel direği ile Haç arasında daha birçok fark kendini göstermektedir (*ibid.*, s. 77 vd.). Böylesine bir imgenin budizm ve hıristiyanlık tarafından kullanılmasının "yalnızca bir *dil* sorunundan" ibaret olduğuna kani olmuş olan (s. 76) önde gelen ilahiyatçı, tarihsel özgürlüklerin önemini abartıyora benzemektedir: "Fakat bütün sorun, her durum itibariyle, "özel versiyon"un türü ve özgünlük derecesinin ne olduğunu bilebilmektir" (*ibid.*, s. 169, n. 101).

Acaba bütün sorun gerçekten bu mudur? Yalnızca nihai çözümlemede yerel bir tarihi temsil eden "özel versiyonlar"ın tüketici bir çözümlemesini yapmaya mı mahkûmuz? İmgeyi, simgeyi ilk örneği birbirlerine karıştırmadan, bizzat kendi yapıları içinde, tüm "tarih"leri kapsayan şu *bütün* içinde yaklaştırma konusunda hiçbir olanağa sahip değil miyiz? Kilise babalarına ait ve ibadet biçimlerine ilişkin çok sayıda metin Haçı bir merdivene, bir sütuna veya bir dağa benzetmektedir (Lubac, s. 64-68). Hatırlanacağı üzere, bu imgeler evrensel olarak tanık olunan, "Dünyanın Merkezi" formülleridir. Haç, Dünyanın Merkezi simgesi olarak Kozmik Ağaçla özdeşleştirilmiştir. Bu da *Merkez imgesinin kendini* hıristiyan zihniyetine *doğal olarak dayattığının kanıtıdır*. Gökle iletişim işte Haçla (:Merkez) kurulmakta ve bu arada Evren'in tümü de "kurtul"maktadır (bkz., yukarıda I. bl.). Öte yandan, *"selâmet" kavramı sürekli kozmik yenilenme ve yeniden doğuş, evrensel üretkenlik ve kutsallık, mutlak gerçek ve son çözümleme-*





de ölümsüzlük kavramlarını tekrarlamaktan başka birşey yapmamaktadır; bütün bu kavramlar Dünya Ağacı simgeciliğinin içinde birarada varolmaktadırlar (bkz., bizim, *Traité...*, s. 234 vd.).

İyice anlaşılması gereken bir nokta olarak, bir simgenin *belli bir kültürde anlaşıldığı ve yaşandığı haliyle* tam değerini biçebilme konusunda tarihin ve yahudilik-hıristiyanlık şıkkında da imanın değerini reddetmiyoruz; hatta bu konunun üzerinde ileride duracağız. Fakat asıl sorun (yani bize bir simgenin "özel bir versiyonu"nu değil de, bir simgeciliğin *bütününü* açık edenini), bir simgenin kendi tarihi içine "yerleştirilmesiyle" çözülemez. Daha şimdiden, bir simgenin çeşitli anlamlarının birbirlerine bağlandıkları, birbirleriyle bir sistem tarzında dayanışma içinde oldukları görülmektedir; çeşitli özel versiyonlar arasında keşfedilebilecek çelişkiler çoğu zaman ancak görünüşte böyledirler: simgecilik bütünü içinde ele alındığında, yapısı açığa çıkartıldığında bu çelişkiler çözülmektedirler. İlk örneğe ilişkin bir imgenin her yeni değerlendirilmesi, eskilerini taçlandırmakta ve başarıya ulaştırmaktadır: Haç tarafından ortaya çıkartılan "selâmet", bütüncül *renavatio*'nun en mükemmel simgesi olan Dünya Ağacının hıristiyanlık öncesi değerlerini iptal etmemekte, tamamen tersine, Haç diğer değer ve anlamları taçlandırmaktadır (5). Bir kez daha farketmemiz gerekmektedir ki, Kozmik Ağaç = Haç özdeşliği tarafından getirilen bu yeni değerlendirme tarihin *içinde* ve tarihsel bir olayla meydana gelmiştir: İsa'nın insanlığı kurtar-

mak için kendini feda etmesi. İleride göreceğimiz üzere, yahudilik-hıristiyanlığın en büyük özgünlüğü Tarih'i Tanrının zuhur ettiği yer haline dönüştürmesi olmuştur.

İşte bir örnek daha. Şamanın hastanın iblisler tarafından kaçırılmış olan ruhunu aramak ve geri getirmek için Cehenneme indiği bilinmektedir (6). Orpheus da yeni ölen karısı Euridice'yi geri getirmek için Cehenneme inmiştir. Başka yerlerde de buna benzer efsaneler vardır: Polinezya'da, Kuzey Amerika'da, Orta Asya'da (burada efsane, şamanik yapıda sözlü bir edebiyatın kurucu unsurudur), bir kahramanın ölen karısının ruhunu geri almak için Cehenneme inişi anlatılmaktadır. Bu kahraman Polinezya ve Orta Asya efsanelerinde başarıya ulaşmakta; Kuzey Amerika efsanelerinde, tıpkı Orpheus gibi başarısız olmaktadır. Buradan hemen bir sonuca varmanın peşinde değiliz. Yalnızca bir ayrıntıyı kaydedelim: Orpheus vahşi hayvan terbiyecisi bir halk ozanı, hekim, şair ve medenileştiricidir; kısacası tam da "ilkel toplar"ın şamanının sahip olduğu işlevleri kendinde toplamaktadır. Şaman bir tedavici ve vecd teknikleri uzmanı olmanın da ötesinde biridir; bunların dışında vahşi hayvanların dostu ve efendisidir, onların seslerini taklit etmekte, hayvana dönüşebilmektedir; ayrıca halk ozanı, şair ve medeniyet getiricidir. Son olarak farkedelim ki, İsa da Adem'i kurtarmak için, ilk günah tarafından sürüklenen (ve insanın düşüşünün sonuçlarından biri de, hayvanlar üzerindeki egemenliğini kaybetmesi olmuştur)





insanın bütünlüğünü yeniden kurmak için Cehenneme inmektedir.

Acaba Orpheus'u bir "şaman" saymaya ve İsa'nın Cehenneme inişini vecd halindeki şamanların benzeri inişleriyle karşılaştırmaya hakkımız var mıdır? Herşey buna karşı çıkmaktadır: çeşitli kültürler ve dinlerde -Sibirya veya Kuzey Amerika, Yunan, yahudi-hıristiyan dinlerinde- bu inişler çok farklı biçimlerde değerlendirilmişlerdir. Bu göze batan farkların üzerinde durmanın gereği yoktur. Fakat gözden kaçırılmaması gereken bir unsur değişmeden kalmaktadır: *bir ruhun selâmeti için girişilen* Cehenneme iniş; herhangi bir hastanın (*stricto sensu* şamanizm), karının (Yunan, Kuzey Amerika, Polinezya, Orta Asya efsaneleri), insanlığın tümünün ruhu (İsa) için olması bizi şu anda fazla ilgilendirmemektedir. İniş bu kez yalnızca kabul ayini çerçevesinde değildir ve bu işe kişisel bir avantaj için girişilmemiştir, bir "kurtarıcılık" amacı vardır: zaten elde edilmiş olan bir kabulü tamamlamak üzere değil de, bir ruhu kurtarmak için "ölünmekte" ve "dirilinmektedir". Kabul ayininin ilk örneğini artık yeni bir ton belirlemektedir: simgesel ölüm insanın yalnızca kendi ruhani mükemmelleşmesine (nihai olarak ölümsüzlüğün fethine) hizmet etmemekte, *başkaları*'nın selâmeti için gerçekleştirilmektedir. İlkel şamanda veya Kuzey Amerika veyahut Polinezya Orpheus'unda İsa'nın bir öncelini gösterdiğimizi kesinlikle iddia etmiyoruz. Yalnızca kabul ayini ilk örneğinin aynı zamanda, şu bir başkasının yararı için "ölüm" (:Cehen-

neme iniş) değerini de içerdiğini farkediyoruz (bu arada geçerken işaret edelim ki, "cehenneme iniş"in meydana geldiği şaman ayini mistik bir deneye denk düşmektedir; şaman "kendinin dışında"dır, ruhu bedenini terketmiştir).

Bir başka temel şamanik deney, göğe çıkıştır: şaman "Dünyanın Merkezi"ne dikilmiş olan Kozmik Ağaç aracılığıyla Göğe girmekte ve orada yüce tanrıyla karşılaşmaktadır. Bilindiği üzere, bütün mistikler bizzat ruhun yükselmesini ve tanrıyla birleşmesini temsil etmek üzere, yükseliş simgeciliğini kullanmaktadırlar. Şamanın göğe yükselmesini Buda'nın, Muhammed'in veya İsa'nın yükselmeleriyle özdeşleştirmeye izin veren herhangi birşey yoktur: hatta bunların herbirinin vecde dönük deneylerinin içerikleri de farklıdır. Fakat bu durum, aşkınlık kavramının evrensel olarak bir yükselme imgesi tarafından ifade ediliyor olmasının ve içinde büyüdüğü dinsel beşik her ne olursa olsun, mistik deneyin her zaman bir göğe yükseliş gerektirmesini engellememektedir. Bundan da iyisi, bazı şamanik vecdler, büyük tarihsel mistiklerin (Hind, Uzak Doğu, Akdeniz dünyası, hıristiyanlık) benzer deneylerini andıran, ışığa yönelik deneylerini devreye sokmaktadırlar.

Kilise babalarına göre, mistik hayat Cennete geri dönmeye ilişkindir (7). Cennet durumunun geri gelmesinin karakteristiklerinden biri, tam da şamanların ve Orpheus'un ayrıcalığını meydana getiren, hayvan-





lar üzerindeki egemenliktir. Öte yandan, Cennetle yeniden bütünleşmek, şamanizm adı altında biraraya getirmenin adet olduğu eski ve ilkel mistiklerde de görülmektedir. Başka bir çalışmamızda, şamanın trans hale geçmesinin başat insanın konumuna geri dönüş olduğunu gösterdik: şaman trans hali esnasında, tanrıdan ayrılmamış olan İlk İnsanların Cennetteki varoluşlarını kapsamaktadır. Nitekim efsaneler, insanın bir dağa, bir ağaca, bir sarmaşığa vs. çıkarak gök tanrılarıyla doğrudan iletişim kurduğu efsanevi bir zamandan söz etmektedirler; ilk insanlar Göğe gerçekten ve çaba sarfetmeden çıkabilmekteydiler. Tanrılar da kendi cephelerinden, insanlara karışmak üzere sık sık yeryüzüne inmekteydiler. Herhangi bir efsanevi olayın (genelde bir ayin hatası) arkasından, Gök ile Yer arasındaki iletişim kopmuştur (Ağaç, Sarmaşık kesilmiştir vs. ) ve tanrı Göğün dibine çekilmiştir (birçok gelenekte, Gök tanrısının bu çekilişi onun daha sonradan *deus oliosus* haline dönüşmesiyle ifade edilmiştir). Fakat şaman sırrına sahip olduğu bir teknikle, -geçici olarak ve yalnızca kendi kullanımı için- Gök ile iletişim kurmayı ve tanrıyla yeniden konuşabilmeyi başarmaktadır. Başka bir ifadeyle, tarihi ilga etmeyi başarmaktadır (yani "düşüş"ten, Gök ile Yer arasındaki doğrudan iletişimin kopuşundan beri geçen tüm zamanı), *geriye dönmekte*, başat cennet durumuyla yeniden bütünleşmektedir. Efsanevi bir *illud tempus* ile bu yeniden bütünleşme vecd halinde meydana gelmektedir; şamanik vecdi cennet durumunun kapsanmasının koşulu olduğu kadar, sonucu olarak da kabul etmek

mümküdür. Her halükârda, "ilkellerin" mistik deneylerinin de "Cennet"le vecd halindeki yeniden bütünleşmeye bağlı olduğu açıktır (8).

Yahudi-hıristiyan mistiğini şamanizmle açıklamak, ne de hıristiyanlık içinde "şamanik unsurlar" saptamak söz konusu değildir. Fakat önemi hiç kimsenin gözünden kaçmayacak bir nokta bulunmaktadır: "ilkeller"in mistik hayatları, tıpkı hıristiyan mistiklerin hayatları gibi, başat cennet durumunun *kapsanmasını gerektirmektedir. Demek ki mistik hayat=cennete dönüş eşdeğerliliği, tanrının tarihe müdahele etmesi sonucu yaratılmış bir yahudi-hıristiyan tek örneği değildir; bu, tartışılamayacak kadar eski, evrensel bir insani "veri"dir.*

Burada gene, "tanrının tarih içindeki müdahalesi-ni"nin, yani Zaman içinde yapılan tanrısal ifşanın, "zamandışı bir durumu" yeniden ele aldığını ve güçlendirdiğini işaret edelim. Yahudilik-hıristiyanlığın bir daha asla tekrarlanmayan ve tek yönlü bir tarih yapmak gibi bir sonuca oluşan tarihsel bir zamanda aldığı ifşayı, eski insanlık efsanelerde korumaktadır; ancak "ilkellerin" mistik deneyi olduğu kadar, hıristiyanların mistik hayatı da, aynı ilk örnekle ifade edilmektedir. Başlangıçtaki cennetle bütünleşme: Tarihin -bu arada kutsal tarihin- hiçbir şeyi icad etmediği iyice görülmektedir: ilkellerde olduğu gibi hıristiyanlarda da, cennetle mistik bütünleşmeyi meydana getiren, her zaman *in illud tempus*'a paradoksal bir geri dönüş, tarih ve zamanı ilga eden bir "geriye sıçrama"dır.





Bunun sonucu olarak, Kitabı Mukaddes ve hıristiyan simgeciliği son çözümlemede "bölgesel" bir tarihsel içerikle yüklü olmasına rağmen -çünkü her yerel tarih, bütünlüğü içinde ele alınan evrensel tarihe nazaran bölgeseldir-, gene de her tutarlı simgecilik gibi evrensel olarak kalmaktadır. Hatta hıristiyanlığın "ulaşılabilir"liğini büyük ölçekte simgeciliğine borçlu olup olmadığı; kendi hesabına yeniden ele aldığı evrensel imgelerin onun çağrısını büyük ölçekte kolaylaştırıp kolaylaştırmadığı sorulabilir. Çünkü bir soru öncelikle hıristiyan-olmayanın kafasını karıştırmaktadır: nasıl olur da yerel bir tarih -Yahudi halkının ve ilk yahudi-hıristiyan cemaatlerinin tarihi- somut, tarihsel zaman içindeki her tanrısal dışavurumun modeli haline geldiğini iddia edebilir? Bu soruya cevap verme işini başlattığımıza inanıyoruz: kutsal tarih yabancı bir gözlemcinin gözünde yerel bir tarih olmakla birlikte, aynı zamanda örnek bir tarihtir de, çünkü zaman-aşırı imgeleri yeniden ele almakta ve mükemmelleştirmektedir.

Öyleyse, hıristiyanlığın eski dinselliklere nazaran *yenilik getirdiğine* dair olan ve özellikle hıristiyan olmayanlar tarafından hissedilen bu dayanılması olanaksız izlenim nereden gelmektedir? Hıristiyanlığa sempati duyan bir Hindu için, en çarpıcı yenilik (eğer İsa'nın çağrısı ve tanrısallığı bir yana bırakılacak olursa), Zamanın değerlendirilmesi, son çözümlemede Zaman ve Tarih içindeki selâmet olmaktadır (9). Devrevi Zamanın tersine döndürülebilirliğinden vazgeçil-

mekte, tersine döndürülmez bir Zaman dayatılmaktadır, çünkü bu kez zaman içinde tezahür eden kutsalların tekrarı mümkün değildir: İsa bir kez yaşamış, çarmıha bir kez gerilmiş, bir kez dirilmiştir. Buradan onun tanrılığına, Zamanın varlıklaştırılmasına ulaşılmaktadır: Zaman *varolmayı* başarmaktadır, bu da onun olmaktan çıkarak, ebediyet haline dönüşmesi demektir. Hemen farkedilmesi gereken bir nokta olarak, ebediyete ulaşan herhangi bir zamansal an değil de, yalnızca "uygun an" bir ifşa ile belirlenen andır (bu ana ister "uygun an", *kairos* denilsin, ister denilmesin). Zaman, tanrının onun içinde ortaya çıktığı, ona tarih-aşırı bir anlam ve selâmete yönelik bir amaç yüklemesi ölçüsünde bir değer haline gelmektedir; çünkü tanrının tarih içinde her yeni müdahalesinin içinde her zaman insanın selâmeti, yani tarihle hiçbir ilgisi olmayan birşey söz konusu değil midir? Zaman, bizatihi tanrısal Söz'ün bedene bürünmesi olgusundan ötürü tamlık haline gelmektedir, ama bu olgu tarihi belirlemektedir. İsa'nın doğduğunu, acı çektiğini, öldüğünü ve dirildiğini görmüş olan tarih nasıl boşuna ve boş olabilir? Nasıl tersine döndürülebilir ve *ad infinitum* tekrarlanır olabilir?

Dinler tarihi açısından, yahudilik-hıristiyanlık bize kutsalın en yüce tezahürünü sunmaktadır: *tarihsel olayın kutsalın tezahürü haline dönüştürülmesi.* Burada Zamanın kutsalın tezahürü haline getirilmesinden daha fazla birşey vardır, çünkü kutsal zaman her din için alışılmış bir unsurdur. Bu kez, tarih-ötesinin en fazlasını ifşa eden, olduğu haliyle tarihsel olaydır. Tanrı yalnızca tarihe müdahale etmekle kalmamakta, aynı zamanda tarihsel olarak şartlanmış bir varoluşa maruz kalmak üzere, tarihsel bir varlığın bedenine bürünmektedir; İsa görünüşte Filistinli çağdaşlarından hiç farklılaşmamaktadır. Tanrısal unsur görünüşte, tamamen tarihin içinde gizlenmiştir: İsa'nın fizyolojisinde, psikolojisinde veya "kültür"ünde, Baba Tanrı'nın kendinin farkedilmesine olanak veren hiçbir şey yoktur. İsa Filistinli diğer tüm Yahudiler gibi yemekte, hazmetmekte, susuzluktan veya sıcaktan sıkıntı çekmektedir. Fakat gerçekte, İsa'nın varoluşunu oluşturan bu "tarihsel olay", tam bir tanrının tezahürüdür; burada sanki, ona mümkün en fazla varoluşu tanıyarak, *tarihsel olayı* kendi olarak *kurtarmak* konusunda cüretkâr bir çaba vardır.





Yahudilik-hıristiyanlık Zamana ve Tarihe verilen değere rağmen bir tarihsiciliğe değil de, bir Tarih ilahiyatına ulaşmaktadır. Olay kendi için değerlendirilmemektedir, bu iş yalnızca içerdiği ifşa için, onu önceleyen ve aşkınlaştıran ifşa için yapılmaktadır. Olduğu haliyle tarihsicilik, hıristiyanlığın çözülmesinin bir ürünüdür; tarihsel olayın tarih-ötesi olmasına olan imanın kaybedilmesi ölçüsünde oluşabilmiştir.

Ancak bir olgu yerli yerinde durmaktadır: hıristiyanlık tarihi *kurtarmaya* çalışmaktadır; çünkü öncelikle tarihsel zamana bir değer vermektedir; ikinci olarak da hıristiyan için tarihsel olay, her ne ise o olarak

kalmanın yanısıra, tarih-aşırı bir çağrıyı aktarmaya ehil hale gelmektedir: tüm sorun bu çağrının şifresinin çözülebilmesinden ibarettir. Çünkü İsa'nın bedene bürünmesinden sonra, hıristiyan tanrının müdahalelerini yalnızca Kozmos'ta değil (kutsalın kozmik tezahürlerinden, İmgelerden ve simgelerden yardım alarak), aynı zamanda tarihsel olaylarda da anlayabilir. Bu girişim her zaman kolay değildir; tanrının Kozmos'taki varlığının "işaret"leri fazla bir güçlük olmadan deşifre edilebilmektedirler; ama benzeri "işaretler" tarihin içine de gizlenmişlerdir.

Nitekim hıristiyan, Bedene bürünmeden sonra mucizenin kolaylıkla tanınabilir olmadığını kabul etmektedir; çünkü en büyük "mucize" bedene bürünmenin kendidir; bu durumda İsa'dan önce *açıkça mucize olarak ortaya çıkan* hiçbir şeyin artık İsa'nın gelmesinden sonra ne anlamı, ne de yararı kalmıştır. Tabii ki Kilise tarafından kabul edilmiş kesintisiz bir mucizeler dizisi vardır, fakat bunların hepsi de içsel "mucize" niteliklerinden ötürü değil de, İsa'ya bağımlı olduklarından ötürü geçerli kılınmışlardır (Kilisenin "büyü" ve "iblis"lerin yol açtıkları mucizeleri, tanrısal lütfun verdiklerinden özenle ayırdığı bilinmektedir). Kilise tarafından kabul edilen mucizelerin varlığı ve geçerliliği, hıristiyan dünyasında mucizenin *bilinemezliği* sorununu gene de açıkta bırakmaktadır; çünkü hiçbir görünür işaret olmadan İsa'nın çok yakınında bulunabilir ve *o taklit edilebilir. İsa'yı, onun tarihsel hayatını yaşayarak taklit etmek mümkündür*, yani görünüşte herkesin va-





roluşuna benzeyeni. Sonuç olarak, hıristiyan her tarihsel olaya "kaygı ve titreme"yle yaklaşmak zorundadır, çünkü onun gözünde en sıradan tarihsel olay, *hakiki* kalmayı da (yani tarihsel olarak şartlanmış) sürdürerek, tanrının tarih *içindeki* yeni bir müdahalesini gizleyebilir; bu olay her halükârda tarih-aşırı bir anlama sahip olabilir, bir çağrıyla yüklü olabilir. Buna bağlı olarak, tarihsel hayatın bizzat kendi de hıristiyan açısından şanlı olabilir: bunun tanığı İsa'nın ve azizlerin hayatlarıdır. Hirisyanlıkla birlikte artık Kozmos ve İmgeler ifşa yeteneğiyle yüklü olmakta tek başlarına değillerdir; bunların dışında Tarih, özellikle de görünüşte anlamdan yoksun olan olaylardan oluşan "küçük tarih" vardır (10).

Kuşkusuz, fakat hıristiyanlığın tarihe onu ilga etmek için müdahale ettiğini unutmamak gerekir; hıristiyanın en büyük umudu, her Tarihe son verecek olan, İsa'nın ikinci gelişidir. Belli bir bakış açısından bu son ve onu izleyecek olan ebediyet, yeniden bulunan cennet her hıristiyan için *şimdiden* meydana gelebilir. İsa tarafından haber verilmiş olan *bu zaman* şimdiden ulaşılabilir niteliktedir ve ona ulaşan için tarih varolmaktan çıkacaktır. Zamanın Ebediyet haline dönüşmesi ilk müminlerle birlikte başlamıştır. Fakat Zamanın ebediyet haline bu paradoksal dönüşümü yalnızca hıristiyanlığa özgü değildir. Bu aynı kavrayışa ve simgeciliğe Hind'de (yukarıda, II. bl.) rastladık. *Ksana*'ya *kairos* denk düşmektedir: bunların her ikisi de, sayelerinde, "zamandan çıkarak" ebediyete ulaşılan

"uygun an" olabilmektedir. Hıristiyandan, son çözümlemede İsa'nın çağdaşı olması istenmektedir: bu da aynı zamanda hem tarihin içinde somut bir varoluşu, hem de İsa'nın öngörüsünün, ızdırabının ve dirilişinin çağdaşı olmayı gerektirmektedir.

## SİMGELER VE KÜLTÜR

Bir simgenin tarihi tutkulu bir incelemedir ve öte yandan da tamamen meşrudur, çünkü bu inceleme kültür felsefesi denilen konuya en iyi girişi meydana getirmektedir. İmgeler, ilk örnekler, simgeler çeşitli şekillerde yaşanmış ve değerlendirilmişlerdir: bu çok sayıdaki güncelleştirmelerin ürünleri, büyük çapta "kültürel tarzları" meydana getirmektedirler. Molukka adalarındaki Ceram'da ve Eleusis'te, başat bir genç kızın efsanevi maceraları karşımıza çıkmaktadır. Bu kız bu adalarda Hainuwele ve Kore Persephones adlarını almaktadır (11). Yapısal açıdan, bunların efsaneleri birbirlerine benzemektedir, ama Yunan ve Ceram kültürleri arasında ne kadar da büyük farklar vardır! Kültür morfolojisi, tarzlar felsefesi özellikle, Genç Kız İmgesinin Yunanistan'da ve Molukka adalarında aldığı özel biçimlerle ilgileneceklerdir. Fakat eğer bu kültürler tarihsel oluşumlar olarak artık karşılıklılık içinde değillerse de, kendi tarzları içinde çok-





tan oluşmuşlarsa da, İmgeler ve simgeler düzeyinde karşılaştırılabilir niteliktedirler. Kültürleri işte son çözümlemede, bir tarz morfolojisinden veya tarihinden daha fazla birşey olan bir kültür felsefesini mümkün kıldığı kadar, onları "kurtaranlar" ilk örneklerin bu sürekliliği ve bu evrenselliği olmaktadır. Her kültür bir "tarihin içine düşüş"tür; bundan ötürü de sınırlıdır. İnsan kendini Yunan kültürünün güzelliği, soyluluğu veya mükemmelliğine kaptırmamalıdır; bu kültür de *tarihsel bir olgu* olarak, evrensel ölçekte geçerli değildir: örneğin Yunan kültürünü bir Afrikalıya veya Endonezyalıya açıklamaya çalışın; onlara mesajı aktaracak olan harika Yunan "tarzı" değil de, Afrikalı veya Endonezyalının heykellerde veya klasik edebiyatın şaheserlerinde yeniden keşfedecekleri İmgeler olacaktır. Bir Batılı açısından, antik kültürün *tarihsel dışavurumları* içinde *güzel* ve *doğru* olanın bir Okyanusyalı açısından değeri yoktur, çünkü kültürler kendilerini tarih tarafından şartlandırıldıkları yapı ve tarzların içinde dışa vurduklarından ötürü, kendilerini sınırlandırmışlardır. Ama onları önceleyen ve bilgilendiren İmgeler canlı ve herkes tarafından ulaşılabilir olarak kalmaktadırlar. Bir Avrupalı, bir Yunan şaheserinin, örneğin *Milo Venüsü*'nün genellikle insani olan ruhani değeri ve derin çağrısının, insanlığın dörtte üçü için heykelin biçimsel mükemmelliğinde değil de, ifşa ettiği Kadın İmge'sinde yer aldığını kabul etmekte zorluk çekecektir. Ama eğer bu basit olgusal gerçek kavranamazsa, Avrupalı olmayanlarla yararlı bir diyaloğu başlatma konusunda hiçbir umut olmayacaktır.

Sonuç olarak, "açık" kültürleri koruyan imgelerin ve simgelerin varlığıdır: Atina kültüründen olduğu kadar, herhangi bir Avustralya kültüründen de hareketle, insanın sınır-konumları, bu kültürleri destekleyen simgeler sayesinde açığa çıkartılmaktadırlar. Çeşitli kültürel tarzların, tek olan bu manevi temeli ihmal edilecek olursa, kültür felsefesi olduğu haliyle, insanlık durumu için hiçbir geçerliği olmayan, morfolojik ve tarihsel bir inceleme olarak kalmaya mahkûm olacaktır. Eğer İmgeler aynı zamanda aşkına doğru bir "açılma" olmasalardı, ne kadar büyük ve harika sayılırsa sayılsın, herhangi bir kültürün içinde sonunda boğulunurdu. Tarz ve tarih olarak koşullanmış herhangi bir yaratıdan hareketle ilk örneğe ulaşılabilir. Kore Persephones kadar Hamuwele de bize Genç Kızın aynı patetik, ama üretken kaderini açık etmektedir.

İmgeler tarihötesi bir dünyaya doğru "açılmalar"ı oluşturmaktadırlar. Bu onların en küçük başarıları değildir: çeşitli "tarihler" onların sayesinde iletişim kurabilmektedirler. Orta Çağ Avrupa'sının hıristiyanlık tarafından birleştirilmesinden çok söz edilmiştir. Bu özellikle, eğer halk dinsel geleneklerinin karşılıklılığı düşünülecek olursa doğrudur. Yerel tapınılar -Trakya'dan İskandinavya'ya ve Tajo'dan Dinyeper'e kadar- hıristiyan kutsal edebiyatının aracılığıyla "ortak bir payda"ya indirgenmiştir. Tüm Avrupa tanrıları ve tapını yerleri hıristiyanlaştırılmalarından ötürü yalnızca ortak adlar almakla kalmamışlar, aynı zamanda bir bakıma kendilerine özgü ilk örnekleri ve bunun sonucunda evrensel değerlerini yeniden bulmuşlardır: tarih öncesinden beri kutsal sayılan, ama *yerel* veya bölgesel bir tanrısal çehrenin varlığından ötürü kutsal sayılan bir Galya ayazması, Bakire Meryem tapınısına dahil edilmesinden sonra *hıristiyanlığın tümü* için kutsal olmaktaydı. Tüm ejderha öldürenler aziz Georges'la veya başka bir hıristiyan kahramanıyla, tüm fırtına tanrıları aziz Elie'yle özdeşleştirilmişlerdir. Halk mitolojisi bölgesel veya yerelken, evrensel hale gelmektedir. Hıristiyanlığın, topraklarına bağlı kalan ve kendi atalarının gelenekleri içinde daha da soyutlanma tehlikesini taşıyan halklar üzerinde, yeni bir ortak efsanevi dil yaratarak oynadığı medenileştirici rol büyük olmuştur; çünkü eski Avrupa dinsel mirasını hıristiyanlaştırarak, yalnızca onu saflaştırmakla kalmamış, aynı zamanda hıristiyanlık öncesi insanın bu eski uygulama, inanç ve umutlarından "kurtarılma"yı hakedenlerin hepsinin insanlığın yeni bir ruhani aşamasına geçirmiştir. Bugün halk hıristiyanlığının içinde, Yeni Taş Çağına ait ayin ve inançlar yaşamaya devam etmektedirler: örneğin ölülerin anısına tahıl kaynatılması (Doğu ve Ege Avrupa'sının *coliva*'sı). Avrupa'nın halk tabakalarının hıristiyanlaştırılması, özellikle İmgeler sayesinde gerçekleştirilmiştir: bunlarla heryerde karşılaşılmaktaydı, yalnızca onları yeniden değerlendirmek, yeniden bütünleştirmek ve onlara yeni adlar vermek gerekmekteydi.

Buna benzer bir olayın gezegen ölçeğinde, hemen yarın tekrar edilebileceğini sanmamak gerekir. Bunun

tersine, egzotik halkların tarihe geçmelerinin heryerde, yerel dinlerin prestijlerinin artması gibi bir etkisi olacaktır. Daha önce de söylediğimiz üzere, Batı bugün diğer "egzotik" ve "ilkel" kültürlerle bir diyaloğa zorlanmaktadır. Bunu, simgeciliklerin incelenmesinin getirdiği tüm açıklamalardan hiçbir ders çıkartmadan başlatması esef verici olacaktır.

## YÖNTEM ÜZERİNE UYARILAR

Biraz önce söylediklerimizden sonra, antropolojik ve etnografik araştırmaları esnasında, her tür coğrafi ve tarihsel bitişiklikten yoksun örnekleri biraraya yığan, bir Avustralya efsanesini bir Sibirya, Afrika veya Kuzey Amerika efsanesinin yanında zikreden, "Doğa olguları karşısında insan zihninin tekdüze tepkisinin" daima ve heryerde aynı olduğuna inanan bir Tylor'ın veya bir Frazer'ın "karışımcı" konumlarının hangi yönde aşıldığı görülmektedir. Darwin döneminde yaşayan bir doğabilimcinin konumuna çok benzeyen bu konumun karşısında, Graebner-Schimidt tarihsel-kültürel okulu ve diğer tarihsici okullar inkâr edilemez bir ilerleme kaydetmişlerdir. Fakât tarihsel-kültürel bakış açısı içinde hareketsiz kalmaya razı olmamak ve bir simgenin, bir efsanenin, bir ayinin kendi tarihlerinin





dışında, bize insanlık konumunu Evren içinde kendine özgü bir varoluş tarzı olarak açıklayıp açıklayamayacaklarını sormak gerekirdi. Bizim burada ve yakın tarihli birçok diğer yayınımızda yapmaya çalıştığımız bu olmuştur (12).

İyi birer pozitivist olan Tylor ve Frazer, eski insanlığın büyüsel-dinsel hayatını, çocuksu bir "batıl itikatlar" yığını olarak kabul etmekteydiler: bunlar onlara göre atavik korkuların veya "ilkel" salaklıkların ürünüydü. Fakat bu değer yargısı olgularla çelişmektedir. Eski insanlığın büyüsel-dinsel tutumu, insanın Kozmos ve kendisi karşısındaki varoluşsal bir bilinçlenmesini açığa çıkartmaktadır. Bir Frazer'ın bir "batıl itikat"tan başka birşey görmediği yerde, bir metafizik kendini çoktan dışa vurmuştur; hatta bu metafizik kendini iç içe giren kavramlardan çok, simgeler aracılığıyla belli etse bile bu böyledir: bir metafizik, yani Gerçeğin bütüncül ve tutarlı bir kavranışı -ve "insani hayvanın doğa karşısındaki" aynı ve temelli hükmü altında olan bir dizi içgüdüsel hareketler değil-. Böylece onları ayıran "tarih"i soyutlayarak, bir Okyanusya simgesiyle bir Kuzey Asya simgesini karşılaştırdığımızda, kendimizi böyle bir işi yapmaya hak sahibi olarak görmemizin nedeni, bunların her ikisinin de aynı "çocuksu zihniyet"in ürünleri olması değil de, bizatihi simgenin bir sınır-konumun imgesini ifade etmesidir.

Simgelerin "kökeni", büyük kozmik ritmlerin (örneğin güneşin katettiği yol) beyin zarına doğrudan etkile-

rinin yol açtığı duyusal izlenimlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu varsayımı tartışmak bize ait bir iş değildir. Fakat "köken" sorunun kendisi kötü konulmuş bir durumdadır (bkz., yukarıda III. bl.). Simge *doğal olgular olarak* kozmik ritmlerin yansıması olamaz, çünkü bir simge her zaman, temsil ettiği kabul edilen kozmik hayatın görünüşünden daha fazla birşeyi ifşa etmektedir. Örneğin güneşe ilişkin simgecilikler ve efsaneler bize aynı zamanda güneşin "geceye ilişkin", "kötü" ve "mezara ilişkin" bir yanını da ifşa etmektedirler ki, bu olduğu haliyle güneş olgusu içinde ilk anda *aşikâr* değildir. *Kozmik olgu olarak Güneş*'te bir bakıma *negatif* olan, görülmeyen bu yan, güneş *simgeciliğinin* yapıcı unsurudur; bu da simgenin daha başlangıçtan itibaren psikenin bir yaratısı olarak ortaya çıktığını kanıtlamaktadır. Bir simgenin işlevinin tam da, başka bilgi araçlarıyla ulaşılamaz nitelikte olan toplam bir gerçeği ifşa etmek olduğu hatırlanıldığında, bu durum daha da aşikâr hale gelmektedir: örneğin simgeler tarafından çok bol ve çok *basit* olarak ifade edilen zıtların rastlaşması; Kozmos'un hiçbir yerinde *verili* değildir ve insanın doğrudan deneyi ve mantıklı düşüncesiyle ulaşılabilir nitelikte değildir.

Ancak kendimizi simgeciliğin yalnızca "ruhani" gerçeklere atıf yaptığına inanmaktan korumamız gerekmektedir. Eski düşünce açısından, "ruhani" ile "maddi arasında yapılan böylesine bir ayırımın anlamı yoktur: bu iki düzlem tamamlayıcıdır. Bir konut "Dünyanın Merkezi"nde sayılıyor olmasından ötürü, belirgin ve





iklim tarafından şartlanmış ihtiyaçlara, toplumun ekonomik yapısına ve mimari geleneğe cevap veren bir araç olmaktan çıkmamaktadır. Daha yakınlarda "simgeciler" ile "gerçekçiler" arasındaki eski kavga, Eski Mısır'daki dinsel mimariye ilişkin olarak yeniden patlak vermiştir. Bu iki tutum ancak görünüşte uyuşmaz niteliktedir: eski zihniyetin ufkunda "dolaysız gerçekler"i hesaba katmak, onların simgesel yansımalarının bilinmemesi ve küçümsenmemesi anlamına hiç de gelmemektedir. Simgesel içeriğin bir eşyanın veya bir işlemin somut ve kendine özgü değerini yokettiğine inanmamak gerekir: çapaya erkek cinsel organı denildiğinde (bazı Avustralya-Asya dillerinde olduğu gibi) ve tohumlama cinsel eylemle özdeşleştirildiğinde (dünyanın hemen heryerinde yapıldığı gibi), bunun sonucunda ilkel tarımcının yaptığı işin kendine özgü işlevi ve aracının dolaysız, somut değerini bilmemesi olmamaktadır. Simgecilik bir nesneye veya bir eyleme yeni bir değer *eklemekte*, ama bu yüzden de onların kendilerine özgü ve dolaysız değerlerine dokunmuş olmamaktadır. Simgesel düşünce dolaysız gerçeği "parçalamakta", ama bunu, onu daha önemsiz ve değersiz kılmadan yapmaktadır: Evren onun bakış açısı içinde kapalı değildir, hiçbir nesne kendi varoluşsallığı içinde soyutlanmış değildir: herşey sıkı bir karşılıklılıklar ve özümlemeler sistemiyle birarada durmaktadır (13). Eski toplumların insanı kendi bilincine "açık" ve anlam bakımından zengin bir "dünya"da varmıştır: geriye, bu açıklıkların bir o kadar "kaçış" olanağı mı olduklarını, yoksa tersine, bunların dünyanın hakiki ger-

çeğine ulaşabilmenin yegâne olanağını mı oluşturduklarını bilmek kalmaktadır. Bu iki tutum ancak görünüşte uyuşmaz niteliktedir: eski zihniyetin ufkunda "dolaysız gerçekler"i hesaba katmak, onların simgesel yansımalarının bilinmemesi ve küçümsenmemesi anlamına hiç de gelmemektedir. Simgesel içeriğin bir eşyanın veya bir işlemin somut ve kendine özgü değerini yokettiğine inanmamak gerekir: çapaya erkek cinsel organı denildiğinde (bazı Avustralya-Asya dillerinde olduğu gibi) ve tohumlama cinsel eylemle özdeşleştirildiğinde (dünyanın hemen heryerinde yapıldığı gibi), bunun sonucunda ilkel tarımcının yaptığı işin kendine özgü işlevi ve aracının dolaysız, somut değerini bilmemesi olmamaktadır. Simgecilik bir nesneye veya bir eyleme yeni bir değer *eklemekte*, ama bu yüzden de onların kendilerine özgü ve dolaysız değerlerine dokunmuş olmamaktadır. Simgesel düşünce dolaysız gerçeği "parçalamakta", ama bunu, onu daha önemsiz ve değersiz kılmadan yapmaktadır: Evren onun bakış açısı içinde kapalı değildir, hiçbir nesne kendi varoluşsallığı içinde soyutlanmış değildir: herşey sıkı bir karşılıklılıklar ve özümlemeler sistemiyle birarada durmaktadır (13). Eski toplumların insanı kendi bilincine "açık" ve anlam bakımından zengin bir "dünya"da varmıştır: geriye, bu açıklıkların bir o kadar "kaçış" olanağı mı olduklarını, yoksa tersine, bunların dünyanın hakiki gerçeğine ulaşabilmenin yegâne olanağını mı oluşturduklarını bilmek kalmaktadır.





## BEŞİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

(1) P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Uppsala--Leipzig, 1942; Jean Daniélou, *sacramentum futuri*..., s. 13-20, 55-85 ve *passim*; *id*., *Bible et liturgie*, Paris, 1951, s. 29-173; Louis Beirnaert, "La dimension mythique dans le sacramentalise chrétien", *Eranos-Jahrbuch*, 1949, Bd. XVII, Zürih, 1950, s. 255-280. Landberg ve Daniélou'nun güzel kitapları ayrıca zengin bibloloyografik işaretler içermektedirler.

(2) J. Daniléou, *Bible*..., s. 58-59; ayrıca bkz., *sacramentum futuri*, s. 58 vd; Lundbberg, s. 148 vd.

(3) Tipolojinin anlam ve temelini hatırlatalım. "Hareket noktası bizzat Yeni Ahit'te yer almaktadır. Nitekim peygamberler, İsrail halkına esareti döneminde, Tanrı'nın gelecekte onun için geçmişte gerçekleşenlerin benzeri, ve daha büyük eserler yapacağını haber vermişlerdir. Böylece, günahkâr dünyayı yokedecek yeni bir Tufan olacak ve yeni bir insanlığı başlatması için bir çekirdek korunacaktır. Yeni bir Göç olacak, bu esnada Tanrı gücünü kullanarak, insanlığı putların esaretinden kurtaracaktır; Tanrının özgürleşen halkını dahil edeceği yeni bir Cennet olacaktır. Bu selâmete ilişkin olarak adlandırılabilecek bir ilk topoloji oluşturmaktadır, çünkü olacak olaylar peygamberlere göre, zamanların sonunun olaylarıdır. Demek ki Yeni Ahit tipolojiyi icat etmemiştir. Yalnızca bunun Nazaretli İsa'nın kişisinde gerçekleştiklerini göstermiştir. Nitekim zamanların sonu ve tamamlanması İsa'yla birlikte gerçekleşmiştir. O, gelecek Cennet zamanın birlikte geldiği Yeni Adem'dir. Tufan tarafından temsil edilen günahkâr dünyanın yok edilmesi onun kişisinde gerçekleşmiştir bile. Tanrının halkını şeytanın tiranlığından kurtaran gerçek Göç onda gerçekleşmiştir. Kilise babalarının kehanetleri, tipolojiyi, onun çağrısının gerçekliğini yerleştirmek üzere kullanmışlardır; bunu, İsa'nın Eski Ahit'i sürdürdüğünü ve aştığını göstererek yapmışlardır: "Bu şeyler *typikos* olarak oldular ve eğitimimiz için yazıldılar" (I, Kor., X, II). Aziz Paulus buna *consolatio scripturarum* adını vermektedir, J. Danié-

lou, *Bible...*, s. 9-10.

(4) Henri de Labac, *Aspects du Bouddhisme*, Paris, 1951, s. 57, 66-67. Bu sorun hk. bkz., R. Bauerreiss, *Arbor Vitae. "Lebensbaum" und seine Verwondung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes, Münih, 1938, Bavyera Benediktin Akademisi, III.*

(5) Simgecilik, vaftizhane süslemelerinde Hayat Ağacı'nın, gene eski bir devrevi yenilenme müzesi olan Geyik'le komşu olması olgusuyla güçlendirilmektedir, krş., Henri-Charles Puech, "Le Chef et le serpent", *Cahiers archéologiques*, IV, 1949, s. 17-60, özellikle s. 29 vd. Öte yandan, Çin'de ontarikte, Altaylarda, bazı Orta Amerika kültürlerinde, geyik sürekli yaradılışın ve *renovatio*'nun simgelerinden biridir. C. Hentze, "Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze chinois de la période Chang" *Conferenze IS-MEO*, c.I, Roma, 1951, (s. 1-60), s. 24 vd.; *id.*, *Bronzegerât, Kultbauten, Religion im altesten China der Shang-Zeit*, Antwerpen, 1951, s. 210 vd. Yunan geleneklerinde, geyik yılan yiyerek ve gecikmeden pınar suyu içerek yenilenmektedir: boynuzunun dalları düşmekte ve geyik 50 veya 500 yaş gençleşmektedir (bkz., Puech, s. 29). Geyik-yılan düşmanlığı kozmolojik düzlemdedir: geyik ateş ve şafakla ilişkidedir (Çin, Altay, Amerika vs. ), yılan Gecenin, larva cinsi hayatın, yeraltı hayatın imgelerinden biridir. Fakat yılan aynı zamanda, devrevi yenilenmenin simgelerinden biridir de, ama bu başka bir düzeydedir. Nitekim geyik (veya kartal)-yılan zıtlığı daha çok, yeniden bütünleştirilmeleri söz konusu olan bir "zıt çift"in dinamik imgesidir.

(6) Bütün bunlara ilişkin olarak bkz., bizim, *Le Chamanisme...*, Ş. B.

(7) Bkz., Dom Stolz, *Théologie de la mystique*; J. Daniélou, *sacramentum futuri* Daha çok geleceğe yönelik bir durumu söz konusudur, çünkü Cennet'in tamlığı ve yeniden bütünleşme ancak ölümden sonra gerçekleşecektir.

(8) Şamanizm'in vecd deneyini şu "Cennete geri dönüş"e indirgemek tabii ki mümkün değildir; burada birçok başka unsur daha bulunmaktadır. Bu aşırı karmaşık soruna ilişkin bir kitap yazmış olarak, tartışmayı bir kez daha ele almayı gereksiz görüyoruz. Ancak, şamanik kabul ayininin bir ölüm ve dirilme vecd deneyine ilişkin olduğunu kaydedelim; bu belirleyici deneye, hıristiyan mistiği de dahil, tüm tarihsel mistiklerde raştlanmaktadır.

(9) Henri-Charles Puech, "Temps, Histoire et Mythe dans le chirstianisme





des premiers siécles", Konferans, *proceedings of the VII[th]. Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, s. 33-52; ve bizim, *Mythe de l'Eternel Retour*, s. 152 vd.; Karl Lövith, *Meaning in History*, Chicago, 1949.

**(10)** "Tarih" ve "tarihsel" terimleri birçok karışıklığa yol açabilmektedir: bir yandan, kaçışlar ve otomatizmler tarafından oluşturulan hakiki olmayan varoluşun karşısında, bir insani varoluş içindeki *somut* ve *hakiki* olan herşeyi; diğer yandan da çeşitli tarihsici ve varoluşçu akımlarda, insan varoluşunu ancak, *kendi tarihsel anının bilincine vardığı ölçüde* hakiki olmasını ifade etmektedir. "Tarihsicilik"lere karşı çıktığımız zaman, işte tarihin bu sonuncu ve totaliter anlamına atıfta bulunuyoruz. Nitekim bir varoluşun hakikiliği bize, kendi tarihselliğinin bilinciyle sınırlanamaz gibi gelmektedir: aşka, endişeye, kutsala, estetik duyguya, seyre, sevince, melankoliye vs. ilişkin temel deneyleri "kaçış" veya "hakiki olmayan" saymak mümkün değildir; bunların herbiri kendine özgü bir zamansal ritm kullanmakta ve bunlar *bütünsel insan* denilebilecek şeyi oluşturmakta işbirliği yapmaktadırlar; bu insan tarihsel anını reddetmemekte, ama onun tarafından tanımlanmaya da izin vermemektedir.

**(11)** Bkz., Ad. E. Jensen, *Hainuwele Volkserzahlungen von der Molukken-Insel Ceram*, Frankfurt-a-Mein, 1939; *id.*, *Die Drei Ströme*, Leipzig, 1948, s. 277 vd; C. C. Jung ve Karl Kérenyi, *Das götlischen Mädchen, Albae Vigilae*, Heft, 8-9, Amsterdam, 1941.

**(12)** Bu sözün bizim *Traité...*, c. II'de geniş ölçüde tartışılacaktır.

**(13)** Dünyanın simge ile dönüşmesini iyi anlamak için, kutsalın tezahür etmesinin diyalektiğini hatırlamak yeterlidir: bir nesne tamamen kendi kalarak *kutsal* haline gelmektedir (Yukarıya bkz.).